

FER 0105499 PA-I-2452

JOSIAH ROYCE

IL MONDO E L'INDIVIDUO

PARTE SECONDA

LA NATURA, L'UOMO E L'ORDINE MORALE

VOL. II

L'ordine morale

TRADUZIONE DALL'INGLESE

DI

GIUSEPPE RENSI



BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1916

905 87. / 245- 2

PROPRIETÀ LETTERARIA

47588 / 245- 2.

CONFERENZA I

L'Interpretazione della Natura.

Siamo finalmente arrivati, dopo uno studio forse troppo lungo del problema che riguarda la conoscenza umana della Natura, al momento di tentar di porre la nostra teoria della Natura in esplicita armonia con la nostra quarta concezione dell'Essere.

Nella conferenza precedente abbiamo visto come l'uomo giunga in possesso della sua credenza nel mondo materiale e come pervenga a porre questo mondo in netto contrasto col regno della Mente. Abbiamo visto come questo contrasto è tale da sembrare irriducibile specialmente a cagione della concezione meccanica della Natura su cui la nostra più sviluppata coscienza della legge naturale ha condotto parecchi pensatori ad insistere. Nell'ultima conferenza vedemmo anche che questa concezione della Natura è il prodotto di motivi evidentemente umani e sociali. Questi motivi hanno un grande valore come base delle costruzioni concettuali della nostra scienza. Essi non possono pretendere di rivelarci la verità essenziale circa la natura ultima delle cose. Forse, adunque (così ragionammo) in fondo il contrasto tra Mente e Materia non è tanto definitivo quanto sembra. Forse una concezione più profonda può annullare l'apparente contrasto e mostrare quanto questa nostra

vita sia strettamente collegata con la natura e quanto di ciò che nella vita della natura noi riteniamo esserci più lontano ed estraneo sia affine a questa nostra coscienza interna.

Dobbiamo ora trattare da un altro punto di vista ciò che l'altra volta trattammo da quello dell'origine sociale e dei motivi umani che hanno determinato le nostre concezioni della Natura. Qualunque sia l'origine delle nostre idee circa la Natura queste idee hanno indiscutibilmente la loro base in una verità extraumana. Questo è ciò che la nostra analisi precedente ci ha mostrato. Inoltre queste idee, comunque si siano formate in noi, sono certamente la combinazione di due fattori. In parte sono dovute all'osservazione dei fatti della nostra esperienza comune. Questi fatti sono stati verificati da parecchi uomini, sia separatamente sia insieme, finchè possiamo ragionevolmente essere sicuri che essi non sono oggetto dell'esperienza particolare d'un uomo, ma hanno la loro base in ciò che sta al di là della vita interna d'uno o di tutti gli uomini. Questi fatti formano quella che potremmo chiamare la nostra conoscenza relativamente letterale della Natura. Esempi di questi fatti sono: l'esistenza d'un mondo che ora ci appare come materiale e il presentarsi in esso d'un andamento più o meno regolare di fenomeni della Natura, come le maree, le variazioni atmosferiche, le fasi della luna. In parte, tuttavia, le nostre idee circa la Natura prendono la forma di costruzioni teoretiche più astruse e ideali che l'esperienza verifica solo indirettamente. Tutte le nostre teorie della Natura di carattere maggiormente meccanico appartengono a questa classe di idee. Queste idee sono di tal sorta che la Natura, checchesia in realtà, ci permette di usarle con successo, entro certi limiti, come stromenti della nostra scienza. Tanto possiamo qui premettere. Ora ci proponiamo di lasciar da

banda l'investigazione circa il come tutte queste idee vennero a formarsi nelle nostre menti. Le accettiamo, pel momento, come ci giungono, e con esse dinanzi, tenendo altresì presente che le due specie di idee in parola non posseggono un valore uguale come prove della verità definitiva delle cose, ci rivolgiamo alla Natura e tentiamo ancora l'impresa di interpretare più particolareggiatamente il problema postoci davanti da quello che abbiamo qui chiamato il massimo contrasto apparente nella Natura; cioè il contrasto tra la coscienza e ciò che ci sembra essere Materia incosciente.

I

Ad un estremo della Natura, troviamo un mondo che siamo avvezzi a concepire come un mondo di sostanze internamente immutabili, di particelle materiali, le cui mutevoli relazioni esteriori sono determinate da leggi rigide e relativamente meccaniche, leggi che la fisica e la chimica determinano. All'altro estremo, troviamo un mondo il cui carattere interiore conosciamo assai bene, per quanto conosciamo poco parecchie delle sue leggi. In questo mondo, che è il mondo della nostra coscienza, ogni corrente dei fatti trascorre, e nulla permane tranne gli intendimenti. Questo mondo non è veramente privo di leggi, ma i suoi fatti non sembrano avere alcuna somiglianza con quelli della materia inorganica. Non ho bisogno d'indugiarmi ulteriormente sul contrasto apparente di questi due mondi. Lo abbiamo sufficientemente discusso.

Ciò che io desidero qui porre anzitutto in luce è il fatto che la dottrina dell'Evoluzione, nella sua forma moderna, è la più ampia generalizzazione d'ogni nostra umana concezione della Natura e che quella dot-

trina sembra mostrare che se gli estremi sono in apparenza lontanissimi, pure nella Natura l'abisso è in qualche modo superato. Tra ciò che, dal nostro abituale punto di vista sociale, ci sembra lo stadio più alto della vita mentale accessibile e ciò che consideriamo essere la manifestazione della materia morta, non v'è apparentemente nel processo dell'evoluzione mentale alcuna soluzione di continuità. E perciò a numerosi pensatori recenti si impose sempre di nuovo la questione: quale è, adunque, il legame reale che unisce questi due estremi? Ciò che noi chiamiamo manifestazione di materia morta può certamente assumere degli stati in cui la Natura (quale si incarna negli organismi dei nostri simili) ci mostra i segni della mente. Anche la transizione inversa può avvenire e avviene costantemente. Nè questa transizione è tale da suggerirci più il pensiero di miracolosi interventi extranaturali. Il suo molteplice esemplificarsi attraverso le epoche dell'evoluzione naturale sembra render evidente che in questa transizione abbiamo semplicemente un'indicazione normale della vera natura delle cose. E devo ripeterlo: è precisamente questa apparente continuità che è la più impressionante di tutte le induzioni che lo studio dell'evoluzione ha da ultimo imposto all'attenzione di tutti quelli che si sono occupati sul serio della Natura. Ora, se l'esperienza che ha l'uomo della Natura possiede un fondamento solido, la moderna dottrina dell'evoluzione sembra essere l'interpretazione d'un processo che ha una base reale nell'essenza delle cose. Io considererò qui come conosciute le linee generali di questa dottrina, e il carattere generale di dimostrazione su cui s'appoggia; e mi chiedo: quale luce tende questa dottrina a gettare sul nostro problema?

Quando due oggetti *A* e *B*, cioè una certa quantità di materia inorganica e un organismo provvisto d'una mente razionale, sembrano differire quanto più è possi-

bile, e quando ciò non ostante gli oggetti della specie *A* sembrano quasi evidentemente passare attraverso una pressochè continua serie di cangiamenti negli oggetti della specie *B*, vale a dire quando dalla materia inorganica s'evolvono esseri provvisti di mente, e quando *B* sembra con facilità ancor più grande trapassare in *A*, naturalmente la prima presunzione è che si abbia a che fare con apparenze alquanto ingannatrici. E, se voi siete sicuri, come a buon diritto e relativamente ai loro scopi lo sono ora gli studiosi dell'evoluzione, che la continuità ininterrotta non è apparenza ingannatrice e che *A* passa realmente per gradazioni pressochè continue in *B* e viceversa, allora la naturale presunzione che tosto si presenta circa *A* e *B* è che ciò che costituisce l'apparenza ingannatrice è la grandezza della loro differenza, e che invece, *A* e *B* sono veramente nel loro intimo assai simili. Ora questo è ciò che molti pensatori hanno supposto circa le apparenze chiamate Mente e Materia. La continua transizione dall'una di queste apparenze all'altra è precisamente ciò che costituisce la parte più affascinante di quella specie di storia che si chiama evoluzione. Si può dire che il fatto che questa continuità incessante sia la più lontana e in realtà la più misteriosa delle apparenze è oggidì almeno altrettanto certo quanto tutto ciò che sappiamo circa la Materia.

Pure, cosa singolare, quando i pensatori procedettero a determinare il modo con cui questi due apparenti estremi potevano essere identificati o essere considerati come pure apparenze di qualche verità più profonda d'uno almeno dei due, parecchi di tali pensatori intrapresero a considerare la Mente come semplice apparenza della Materia, piuttosto che a concepire la natura materiale come una semplice apparenza entro la quale si trovasse la Mente. Cioè, essi dissero: la Materia è

assai probabilmente, in principalità, ciò che noi la consideriamo essere, cioè permanente, rigida nelle sue leggi, naturalmente incosciente, meccanica nei suoi processi. Ma è la Mente quella che non conosciamo. Dei due estremi *A* e *B*, Materia e Mente, questi pensatori, considerando la materia come abbastanza ben conosciuta, preferirono di concepire *B*, cioè la Mente, come un fenomeno curiosamente confuso; semplice risultante o manifestazione di certe proprietà di *A*, ossia di ciò che chiamiamo Materia. Però il risultato di questi sforzi per interpretare l'evoluzione — sforzi che sono stati assai frequenti — è, come sa ogni studioso dell'evoluzione, piuttosto sterile.

Intanto è facile scorgere perchè si preferi spesso compiere degli sforzi in questa direzione. La Materia è effettivamente il più misterioso dei due estremi. Ma non sembra sempre tale; poichè la Mente, secondo gli uomini la conoscono, è un processo instabile, che sembra venir disturbato da ogni sorta di condizioni fisiche. Ma la Materia, secondo la fisica la concepisce, è da noi considerata, per le ragioni ricordate l'altra volta, come soggetta a leggi stabili e a predizioni definite. Lo Spirito svanisce dalla nostra vita. I fenomeni materiali permangono. Gli Spiriti, capaci di comunicar intelligentemente con noi, costituiscono rare eccezioni nell'ordine naturale. Ma il mondo naturale sembra pieno di apparenze fisiche chiamate masse di materia. È adunque naturale per gli uomini di cercar di spiegare l'usitato mediante l'usitato, di considerare l'instabile come la semplice apparenza dello stabile, e di riguardare quest'ultimo come quello dei due che è realmente meglio conosciuto. Pure, l'insuccesso persistente senza speranza di questa interpretazione, l'impossibilità assoluta di spiegare come la vita mentale, di cui conosciamo bene almeno l'apparenza nelle sue effimere bellezze, sia una

semplice manifestazione delle proprietà di quella che, quando consideriamo la sua mera apparenza come vera, sembra essere la sostanza permanente ora concepita come Materia — il persistente insuccesso, dico, di questa interpretazione ha tratto molti a riflettere nuovamente, e a chiedere: conosciamo noi così bene quella semplice apparenza che chiamiamo Materia da essere certi che le sue proprietà apparenti, la sua stabilità, la rigidità meccanica del suo procedere secondo leggi, siano i suoi caratteri sostanziali? Si supponga, insomma, che questa apparenza stabile sia un'illusione. Si supponga che anche la natura materiale sia internamente piena della vita e dei processi passeggeri che noi conosciamo come quelli che son propri della vita mentale cosciente. Si supponga che questi processi costituiscano l'essenza e il fondamento più intimi di ciò che ci sembra essere la Materia. Sarebbe ciò del tutto incompatibile con quanto sappiamo del mondo naturale? Comunque, se ciò fosse vero, quella che noi chiamiamo materia sarebbe una pura apparenza esterna di quel fatto che noi conosciamo meglio come Spirito. E allora il vero segreto dell'evoluzione dello spirito avrebbe un'interpretazione del tutto diversa.

Allo scopo di giudicar quale possa essere il vero valore di queste speculazioni, è bene penetrare ancor un po' più profondamente di quanto non abbiamo ancor fatto nei problemi speciali della filosofia della Natura. Ma, nel far ciò, terrò pel momento in riserva la mia teoria idealistica dell'Essere. Questa teoria offre una profonda giustificazione delle speculazioni in parola. Ma lasciate che noi diamo anzitutto ad esse una base puramente empirica. Allora, quando il nostro idealismo ritornerà in scena troverà i fatti preparati ad accettare la sua autorità.

II

E anzitutto pel momento assumiamo semplicemente come veri gli ordinari presupposti della scienza. Chiediamoci quanto, in tal caso, possiamo realmente pretendere di conoscere circa l'interna natura delle cose quando queste sono giudicate su basi puramente empiriche, come fa la scienza. Noi siamo nell'epoca presente pienamente consapevoli che nessuna scienza empirica pretende realmente di conoscere quale è la natura interna delle cose, e, meno che tutto, di conoscere la natura sostanziale della materia. Ciò che la scienza empirica può sforzarsi di dirci, non è che cosa siano le cose in sè stesse, ma come esse si comportano e a quali leggi sono apparentemente sottoposte. La questione circa al quanto profondamente la nostra scienza empirica giunga a penetrar nella verità della Natura, diventa, adunque, la questione: sino a qual punto le leggi della Natura che la scienza mette in luce concordino con una verità naturale che è valida del tutto al di là della sfera del nostro punto di vista umano e che si può dire tener fermo più o meno indipendentemente dalle nostre semplici apparenze umane. E quando, avendo presente questa investigazione, passiamo in rassegna le nostre scienze naturali, abbiamo già una buona ragione per asserire che la più esattamente formulata delle leggi del mondo della Descrizione, rappresenta in modo esplicito, non già dei fatti direttamente osservati nè una qualche proposizione circa le cose, secondo noi uomini possiamo sperimentarle, che sia immediatamente verificabile e letteralmente vera, ma piuttosto soltanto delle forme assolutamente ideali in cui la scienza trova conveniente di concepire i fatti per raggiungere lo scopo di poter

tracciare una breve descrizione teorica di ampie sfere d'esperienza.

Allo scopo di applicare questo nostro precedente risultato alla nostra presente investigazione, consideriamo, per esempio, le importantissime teorie scientifiche dei processi atomici ed eterei. Nessuno ha osservato gli atomi o le onde eteree. Queste e quelli sono serie interpolate di oggetti ideali concepiti come esistenti *tra* i sistemi di fatti che possiamo osservare. Le leggi dei processi atomici ed eterei sono costruzioni del tutto ideali, con le quali ci mettiamo in grado di riassumere in una certa guisa grandi numeri di fatti o di costruire in maniera astratta le relazioni dell'Uno e dei Molti. Anche la legge di gravitazione, una delle più esatte tra le leggi materiali, è l'esposizione assolutamente ideale d'una formula la cui diretta verità nessuno in alcun tempo precisamente verifica. Ciò che osserviamo e ciò che, con l'aiuto della formula della gravitazione, possiamo predire e verificare, sono pianeti che si muovono, pietre che cadono e gli altri fenomeni della gravitazione. Nessuno osserva mai direttamente una forza, che sia quella forza ideale chiamata gravitazione. Una formulazione del tutto ideale circa le reciproche attrazioni che concepiamo esistere nelle particelle di materia, ci mette in grado di riassumere tutti i fatti osservati del regno della gravitazione in una sola formula. La verità di questa risiede nella sua sommaria applicazione ad un ampio ordine di fenomeni. Nessuno può pretendere di sapere che questa formula esprime, come direttamente osservata, la natura interiore o anche il vero modo di procedere direttamente osservato di checchesia. La scienza avvenire può giungere ad osservare fenomeni che spiegheranno la gravitazione come una semplice apparenza di qualche processo naturale più verace. Molte delle più esatte leggi della Natura sono quindi, quasi

a dire, costruzioni esplicitamente ideali, prodotti, per così dire, dei metodi attuali di tenere il registro, usati dalla scienza nel prender nota dei fatti. Queste leggi sono sufficientemente vere come concezioni convenienti per mezzo delle quali riassumiamo i fatti osservati. Esse sono vere come le scritture dei libri mastri e i bilanci sono riassunti veri delle operazioni degli affari. Ma non sono leggi, che esprimano qualche cosa di definitivo nemmeno circa l'osservato modo di procedere delle cose. Nessuno può mettere in dubbio il valore di tali sommarie teorie delle cose fisiche. Nessuno può dubitare che esse siano costruzioni ideali. La scienza avvenire può tenere i suoi conti con un sistema diverso di registri.

Ma con queste leggi della Natura di carattere maggiormente ideale stanno in vivo contrasto certe altre generalizzazioni della scienza e anche del senso comune. Queste altre generalizzazioni sono spesso esposizioni perfettamente letterali della maniera con cui si sa che i fatti della Natura si comportano. Per esempio, esiste la legge che un organismo invecchia, ma non ringiovanisce mai. Ma la Natura che tutti conosciamo è piena di questi processi irreversibili quale quello d'invecchiare. La scienza conosce un numero maggiore di questi processi che non il senso comune. Quando d'inverno il calore del nostro caminetto si irradia nello spazio e non ritorna indietro, quando invano si deplora il latte rovesciato, quando la porcellana una volta rotta non si raccomoda più, il senso comune osserva un complesso di processi che la scienza, per larga misura, generalizza mediante i principi: 1°) della tendenza dell'energia a passare da forme utili a forme inutili; 2°) della tendenza della materia a passare attraverso serie in simile modo irreversibili di configurazioni mutevoli. In tutti questi processi irreversibili della natura si ha a che fare con

maniere di comportarsi del mondo naturale grandemente istruttive. Queste maniere di comportarsi sono certamente altrettanto reali quanto lo è la Natura. Qui certamente si tocca il « fatto duro », cioè il fatto che si deve riconoscere nel caso che si accetti il verdetto della nostra esperienza sociale. Qui adunque non si raggiunge forse l'interno della natura, ma certo si raggiunge il reale modo di comportarsi delle cose. Le scienze più ampiamente generalizzatrici riconoscono tali processi e vi si soffermano a lungo. Essi costituiscono uno dei problemi più interessanti della teoria generale dell'energia. Anche il più semplicistico senso comune li avverte. Essi, adunque, fin dove giunge la loro portata, sono le leggi letteralmente vere del modo di comportarsi della Natura.

Ma ora osservate che, appunto per questa ragione, le leggi di questi processi differiscono in modo notevolissimo da quelle leggi ideali che la scienza formula nella teoria dei processi eterei o atomici. Queste ultime leggi, le leggi esattamente ideali, sono convenienti riassunti ipotetici di ampie sfere d'esperienza, ma compiuti in forma grandemente concettuale e matematicamente artificiale. Sono leggi che rappresentano esplicitamente la maniera con cui è, nel momento in cui parliamo, conveniente tenere i registri della scienza. Sono esempi tipici di formule del mondo della Descrizione. Sono vere, ma si possono constatar vere solo da un certo punto di vista. Concepiscono il mondo fisico *come se fosse così*, o come osservabile così quando *non* è osservabile così. La scienza avvenire può perciò, sostituire ad esse altre teorie. Ma le leggi dell'altra specie, le leggi circa i processi irreversibili, dicono in modo assai più letterale, come effettivamente la natura si comporta.

Ma strettamente connesso con questo troviamo un altro contrasto. Le leggi ideali, della specie di quelle

che riguardano i processi eterei, sono leggi le quali, in quanto siano valide, lo sono soltanto per la Materia come tale. Esse, per la loro stessa esattezza, servono a far parere la Materia assai lontana dallo Spirito. Ma le altre leggi, quelle dei processi irreversibili, sono, *per quanto riguarda la loro specie più generale, comuni alla Materia e allo Spirito al mondo fisico e a quello morale*. Esse tendono ad essere, in qualche misura, applicabili a tutto, tanto ai processi coscienti quanto a quelli apparentemente incoscienti, tanto alla dissipazione dell'energia quanto ai fatti del mondo morale. I vostri dolci sogni, che svaniscono quando vi risvegliate, si sono infranti come la porcellana, si sono dissipati come l'energia radiante: in breve, sono casi *della legge di irreversibilità di certi processi naturali*. Persino i poeti cantano precisamente quei principi di cui ci intrattiene lo studioso dell'energia, cioè tale irreversibilità di certi processi della natura. « Quando la lampada è infranta », canta lo Shelley; e il Tennyson ci parla della « grazia delicata d'un giorno che è tramontato ». Entrambi i poeti riferiscono non semplicemente dei sentimenti, ma delle leggi di natura. Essi parlano della tendenza dell'energia naturale a passare da forme utili a forme inutili, come fa il calore giusta la seconda legge della termodinamica; e i poeti osservano che certi interiori processi coscienti, appunto perchè sono in connessione con tutta la Natura, hanno la tendenza a seguire un percorso del tutto simile, ma spesso grandemente inopportuno, cioè il percorso dall'irrevocabile alla semplice memoria di esso. È, adunque, appunto il più letteralmente reale, il più direttamente osservabile di quelle due specie di processi naturali, che, apparentemente, è una specie di processo comune ai fenomeni materiali e a quelli spirituali. Ma le leggi della Natura, di carattere più ideale, come quella

dei processi eterei, sono peculiari a ciò che la scienza concepisce come Materia e nello stesso tempo sono altresì leggi che non occorre rappresentino, in maniera letterale, un modo di comportarsi della Materia sostanzialmente effettivo o direttamente osservabile. Si vede adunque che, se non ci lasciamo ingannare dal semplice sistema di tenere i registri da parte della scienza, se distinguiamo tra le costruzioni ideali della teoria scientifica e il modo di procedere direttamente verificabile dei fatti naturali, il contrasto tra Materia e Spirito comincia ad apparire più ristretto.

III

Considerando largamente e in modo approssimativo le leggi della Natura possiamo in linea di fatto dire che la Natura cosciente partecipa con quella che noi consideriamo come Natura apparentemente incosciente e materiale quattro grandi e caratteristici tipi di processi.

1°) Entrambe le regioni della Natura sono sottoposte, come abbiamo testè veduto, a qualche condizione che esige l'irreversibilità d'un gran numero dei processi che in quelle hanno luogo. Vale a dire, in entrambi i regni vi sono innumerevoli specie di fatti che non ritornano più, cosicchè la corrente dell'esperienza in entrambi i regni è dominata dalla circostanza d'un trapassare irrevocabile di stati una volta raggiunti. Questo è un principio assai profondo della Natura universale. Esso è per certo tanto veracemente reale quanto lo è la stessa Natura. L'irreversibilità di parecchi processi della Natura, fin dove esiste, suggerisce perciò l'idea d'una certa fluidità, reale, sebbene nascosta, nella Natura materiale; e si presenta tosto l'ipotesi che forse la

stessa Natura materiale sia la manifestazione d'un processo che è internamente fluido come è fluido in noi il processo mentale e soltanto in grado diverso.

Questa è adunque, la prima e assai istruttiva relazione che troviamo tra le più lontane e le più vicine regioni della Natura. È un'analogia che ha attirato assai l'attenzione, sebbene io non pensi che ne abbia attirata abbastanza. Ma essa non è la sola analogia predominante.

2°) Infatti, entrambe le regioni della Natura, quella apparentemente spirituale e quella apparentemente materiale, sono sottoposte a processi che implicano in generale la tendenza d'una parte della Natura a *comunicare*, per dir così, con un'altra parte, influenzando ciò che accade in un luogo con ciò che è già accaduto in un altro. In una medesima coscienza, le idee tendono ad assimilare altre idee, a comunicare a queste altre la loro stessa natura, a costringere le ultime ad accordarsi con le prime. Le menti tendono, nei rapporti sociali, a subire l'influsso di altre menti. Ora questi ampi e dominanti processi di comunicazione cosciente sono insieme simili e contigui con certe serie di processi naturali, ancora più ampie e dominanti, le quali, descritte sotto il nome di movimenti di onde, sono tra i fenomeni meglio conosciuti dalla scienza. In entrambi i casi la tendenza è quella dell'*assimilazione reciproca delle regioni della Natura comprese nel processo*. In entrambi i casi i processi di comunicazione hanno, in generale, un carattere, almeno parzialmente, irreversibile. Nemmeno questa seconda specie di analogia tra il mondo materiale e quello spirituale è eccezionale, bensì è di tipo universale. Non posso ora fermarmi a lungo. Essa richiamò già qualche attenzione. Fu avvertita dal Tarde e vi insistette specialmente Carlo Peirce prendendola per base d'una notevole ipotesi circa l'evoluzione.

3°) Ma entrambi i mondi, materiale e spirituale, mostrano una tendenza, sotto condizioni favorevoli, a manifestare le apparenze di processi rassomiglianti a quelli che, nella vita dello spirito, chiamiamo Abiti. Qui ancora, tanto Carlo Peirce, quanto il Cope, come pure altri studiosi dell'evoluzione, hanno indicato l'analogia che questo fatto presuppone tra Materia e Spirito. La tendenza può naturalmente venir esposta in termini di concetti descrittivi. Il Fechner, una generazione dopo, sviluppò il principio della « tendenza alla stabilità » nei sistemi materiali. Si supponga che un complesso sistema materiale, sottoposto a certe restrinzioni generali, cominci una serie di movimenti. A lungo andare, come il Fechner dimostrò, questo sistema, se lasciato solo, tenderà ad assumere una serie alquanto stabile di movimenti ritmicamente ripetuti, mentre i movimenti più irregolari rimangono eliminati da una specie di selezione naturale. Lo Spencer richiamò l'attenzione su di un carattere della Natura analogo a questo nei suoi famosi capitoli sul « Ritmo del Moto » e dell'« Equilibrio ». Ma si prenda o no a concepire questi fenomeni come il risultato di leggi assolutamente invariabili, certo si è che la Natura fisica è piena di *ritmi continui*. Ora un ritmo continuo è una legge *temporanea* della natura. È una legge riguardo al fatto che un dato processo osservabile *tende* a ripetersi di continuo, come si ripete, per esempio, il ritmo del giorno e della notte. Queste leggi, dico, possono costituire nozioni letteralmente vere di ciò che effettivamente accade nel mondo. Ma possono essere, e sono spesso, semplici generalizzazioni empiriche la cui validità è temporanea. Giacchè in ogni caso la maggior parte degli apparenti ritmi della Natura sono commisti con processi di cangiamento irreversibile e tale che va verso una sola direzione e per conseguenza tende a lungo andare a *disordinare e distruggere il ritmo*.

L'interesse della scienza per le teorie idealmente complete produce uno sforzo per concepire i ritmi della Natura, letteralmente veri, ma per solito imperfetti, come casi speciali di quelle leggi maggiormente ideali che abbiamo dianzi ricordate. Ma le leggi più rigorosamente ideali costituiscono, come abbiamo detto, un metodo di tenuta dei registri della nostra scienza attuale. *La Natura, come la si osserva effettivamente, ci mostra dei ritmi che tendono, entro certi limiti, ad essere quasi costanti. Considerati in lunghi periodi, questi ritmi tendono a svanire e ad andare in rovina.* Il ritmo delle pulsazioni cardiache è un caso tipico. Esso ha le sue variazioni normali, la sua normale regolarità, la sua persistenza che continua per lungo tempo, ma pure è limitata. Allo stesso modo il ritmo della rotazione della terra attorno al suo asse, o del movimento ora relativamente permanente dei pianeti, è un processo della Natura vero e proprio, ma però non eterno. Le maree ritardano il primo di questi ritmi. Le meteore, per non ricordare altre perturbazioni, distruggeranno a lungo andare il ritmo planetario. Questo andamento osservabile e continuo della Natura è grandemente analogo a ciò che costituisce per gran parte la vita degli abiti nei processi interni dello spirito. Gli abiti costituiscono appunto siffatte tendenze alla ripetizione, al ritmo, nella vita cosciente. Essi non sono altro che ritmi, che si seguono da vicino. Essi sono commisti con ogni specie di tendenze irreversibili, le quali tendono alla fine a soverchiarli interamente. Ma, finchè durano, sono esempi di leggi naturali. Come i ritmi della Natura esteriore, sorgono, durano qualche tempo e sembrano svanire; ma, finchè durano sono forme vere e proprie del modo di comportarsi della Natura.

Qui il nostro interesse sta nel fatto che mentre le leggi idealmente costanti della Materia, che sono richieste

dalla tenuta dei registri della scienza, ma non sono letteralmente e direttamente verificabili, sembrano stabilire un contrasto irriducibile tra Spirito e Materia, quest'altre leggi letteralmente verificabili, ma non letteralmente costanti, della Natura osservabile, questi ritmi continui, sono comuni alla Natura cosciente e a quella incosciente, e, quando sono considerati insieme, formano una serie graduata di verità circa l'andamento consuetudinario della Natura. La serie graduata accenna che la natura interna delle cose non è tanto idealmente costante quanto solo relativamente stabile, cosicchè nella vita fluida della nostra coscienza noi conosciamo direttamente un processo di cui la stabilità apparentemente assoluta dei processi materiali che constatiamo è in realtà soltanto un altro caso nel quale la fluidità interna ci viene celata dagli intervalli più lunghi di tempo richiesti perchè possano aver luogo degli importanti cambiamenti.

4°) La quarta classe dei processi apparentemente comuni alla Natura incosciente e a quella cosciente è la classe dei processi dell'evoluzione. E noi scorgiamo ora che questi processi evolutivi, i quali sembrano così continui dalla Natura inorganica a quella organica ed in fine a quella cosciente, non stanno da soli, ma sono unicamente un esempio fra molti dei processi il cui tipo è comune alla Natura cosciente e a quella apparentemente incosciente.

Considerando insieme tutti e quattro questi tipi di processi, quale è l'impressione generale della Natura che essi ci danno? Confesso che, del tutto indipendentemente da ogni esame, d'indole maggiormente metafisica, della natura più profonda della Realtà, essi mi danno, come diedero più o meno ad altri che hanno considerato uno o l'altro di essi, un'impressione che io posso riassumere come ciò che ha qualche valore, sia quale semplice risultato d'una approssimativa induzione, sia quale semplice ipotesi da venir in seguito comprovata.

IV

La mia impressione e la mia ipotesi sono le seguenti:

1°) Il grande contrasto che ci si apprese a stabilire tra i processi materiali e quelli coscienti dipende in realtà semplicemente dalla accidentalità del punto di vista umano, e in particolare da un'esagerazione dell'esattezza letterale di quelle ammirabili teorie dei processi atomici ed eterei, che, come ho detto, appartengono alla semplice tenuta dei registri delle scienze. Molti dei processi della Natura possono venir concettualmente descritti da formule esattissime il cui valore come concezioni nessuno può discutere, ma la cui esattezza letterale nessuno verifica. Considerate queste formule come letteralmente vere, e allora il mondo materiale sembra veramente diventare un mondo di sostanze assolutamente rigide, di formule matematiche assolutamente permanenti, e di carattere tale che una transizione dalla Natura materiale a quella cosciente appare assolutamente inintelligibile. Il solo rimedio sarebbe quello di concepire, se si vuol accettare la continuità dell'evoluzione, la coscienza come un risultato casuale, come un'apparenza, come una cosa illusoria, la cui vera essenza non ci è conosciuta; o come una specie di delirio a cui il mondo degli atomi è accidentalmente soggetto, delirio in cui il mondo dimentica di non essere altro se non un sistema in cui sono incorporate diverse equazioni, e considera sè stesso, ci si lasci dire, come

Un bambino che grida nella notte,
Un bambino che grida per avere la luce
E che non ha altro linguaggio se non il grido.

Giacchè, secondo questa teoria, un essere cosciente non sarebbe altro che un sistema composto di equa-

zioni differenziali, diventato pazzo — anche se, per esempio, gli accadesse di costituire quell'onorevole e reputato pensatore e quel fisico matematico il quale, per ipotesi, sa che questa spiegazione della natura è vera. Ma questa spiegazione non è vera; nè la scienza, rettammente considerata, esige o desidera minimamente che sia vera. Le formule matematiche sono concezioni. Esse costituiscono libri mastri ammirabili, e, per lo scopo che hanno, inestimabile per i conti da tenere con la Natura. Giacchè ci aiutano a calcolare, a predire, a descrivere e a classificare i fenomeni. Ma essi non esprimono il modo di comportarsi direttamente osservabile dei fatti indipendenti della Natura come fanno invece molte delle assai più umili osservazioni empiriche che compie un uomo quando si osserva diventar vecchio o che compie lo scienziato evoluzionista quando osserva la formazione e la divisione d'una cellula. Noi sappiamo che la Natura, *tollera*, per così dire, le nostre formule matematiche. Non sappiamo se essa non tollererebbe molte altre formule invece di queste. Ma sappiamo, però, che i processi che noi chiamiamo sviluppo e decadenza sono fatti proprio reali come un qualunque fatto naturale. Perchè l'uomo diventa vecchio, e le cellule crescono e si dividono.

Abbandonando, adunque, il contrasto ideale tra Spirito e Materia e venendo alla loro contiguità e analogia, la mia ipotesi attuale è la seguente:

2°) Noi non abbiamo alcun diritto di parlare d'una Natura realmente incosciente, ma solo d'una Natura non comunicativa, ossia d'una Natura i cui processi mentali procedono in un ordine di tempo così lontano dal nostro che noi non possiamo metterci in grado di compire una diretta valutazione della loro fluidità interna, sebbene la nostra coscienza ci renda consapevoli della loro presenza. E la mia ipotesi è che:

3°) Nel caso della Natura in generale, come nel caso di quelle porzioni speciali di Natura che conosciamo come nostri simili, noi abbiamo a che fare con segni fenomenici d'un vasto processo cosciente, la cui relazione col tempo varia grandemente, ma i cui caratteri generali sono dappertutto gli stessi. Da questo punto di vista, l'evoluzione sarebbe una serie di processi che ci danno l'indizio di vari gradi e tipi di processi coscienti. Questi processi, nel caso della cosiddetta materia inorganica, sono assai lontani da noi, mentre nel caso dei processi che ci appaiono come movimenti espressivi dei corpi dei nostri simili, sono tanto vicini ai nostri medesimi processi interiori che noi intendiamo che cosa essi significano. Suppongo, adunque, che quando avete a che fare con la Natura vi troviate in presenza d'un ampio regno di coscienze finite delle quali la vostra è ad un tempo una parte e un esempio. Tutte queste coscienze finite partecipano con voi il carattere di contenere dei processi fluidi la cui tendenza è duplice: in una direzione va verso la formazione di abitudini alla ripetizione relativamente stabili, nell'altra direzione procede verso l'irrevocabile abbandono di certi eventi, situazioni e tipi d'esperienza. Suppongo che questa alternativa tra l'irrevocabile e il ripetuto, tra gli abiti e la novità, tra il ritmo e la distruzione del ritmo, sia dovunque nella Natura, come è in noi, qualche cosa di significante, qualche cosa che racchiude un interesse, qualche cosa che significa una lotta per degli ideali. Suppongo che questo qualche cosa costituisca un processo in cui il perseguimento delle mete e degli ideali è apparentemente infinito e in cui nuove sfere di esperienza senziente vengono continuamente in luce e si stringono in relazione con esperienze precedenti. Suppongo che il campo delle esperienze naturali conduca dovunque alla lenta o rapida differenziazione di nuovi

tipi d'unità cosciente. Suppongo che questo processo proceda con grandissima lentezza nella Natura inorganica, come per esempio nelle nebulose, ma con grande velocità in voi ed in me. Ma non suppongo che la lentezza significhi un tipo inferiore di coscienza.

Giacchè, per completare la mia ipotesi in questa direzione, osservo tosto che la relazione della nostra coscienza col tempo è alcunchè d'assai arbitrario. La nostra coscienza dipende per i suoi caratteri speciali da un certo fatto che noi potremmo chiamare il nostro particolare compasso del tempo. Perchè possiamo essere internamente coscienti di una cosa, deve avvenire qualche cambiamento nel contenuto dei nostri sentimenti, ma questo cambiamento non deve essere troppo rapido o troppo lento. Ciò che accade entro il tempo che noi indichiamo come il milionesimo o il millesimo d'un secondo necessariamente ci sfugge. Possiamo tutt'al più avvertire il perdurare degli effetti che susseguono a un tale accadimento. Così avviene quando si compie una scarica elettrica o un'esplosione di dinamite. Per noi l'evento in sè non è un fatto separato d'esperienza. Noi confondiamo l'evento coi suoi effetti posteriori. D'altro lato, tutto ciò che dura più a lungo di pochissimi momenti non può per noi formar parte d'un unico momento cosciente. Ma supponete che la nostra coscienza abbia con un miliardesimo di secondo o con un milione di anni la medesima relazione che ha ora con l'arbitraria lunghezza in secondi del tipico momento presente. Allora, nell'un caso, potremmo dire: « Che cosa lente è mai questa esplosione di dinamite! » Nell'altro caso, degli avvenimenti quali il corrodersi delle gole del Niagara sarebbero per noi ciò che ora è una singola frase musicale, cioè qualcosa d'istantaneamente presente e racchiuso entro l'arbitrario momento presente. Siffatte relazioni col tempo non sarebbero nè più arbitrarie, nè

meno coscienti, nè più o meno fluide, nè più o meno ricche d'un possibile significato, di quel che sia ora la nostra vita cosciente. Nella nostra conferenza sul Tempo e l'Eternità considerammo queste relazioni nelle loro forme più generali. Qui applichiamo semplicemente le considerazioni a casi speciali.

Orbene, applicando questa semplice considerazione alla nostra ipotesi, possiamo tosto supporre che l'esperienza interna effettivamente fluente, che la nostra ipotesi attribuisce alla Natura inorganica, sia l'esperienza finita d'un compasso temporale estremamente angusto, cosicchè una regione materiale del mondo inorganico sia per noi il segno fenomenico della presenza d'almeno una creatura nostra simile a cui abbisogna forse un bilione di anni per completare un momento della sua coscienza, per modo che dove noi vediamo, nei sogni a noi dati della sua presenza, soltanto monotona permanenza di fatti, essa, nella sua vita interna, si trovi in presenza d'un cambiamento che abbia una significazione momentanea. La Natura sarebbe così il segno della presenza di coscienze finite oltre dalla nostra, il cui compasso del tempo sarebbe in generale assai diverso dal nostro, ma del quale la razionalità, la dignità, il significato, il potere di volontà, l'attitudine a perseguire gli ideali, potrebbero essere uguali o assai superiori ai nostri, senza che importa se l'apparenza di questa coscienza nei fatti della Natura esteriore ci sembri simile o no ad un processo inorganico. A tutti questi processi coscienti sarebbe comune la loro fluidità, l'interna rilevanza, la loro costante intercomunicazione, per cui una maggiore o minore quantità di fatti nuovi verrebbero di continuo trasferiti da una ad un'altra regione di questo mondo cosciente. Come questo mondo sia individualizzato, in qual senso le sue menti, in tal guisa intimamente connesse da un'universale intercomunica-

zione, siano pure in un certo senso divise in vite di Io relativamente separati, è quanto la nostra ipotesi rimanderebbe ad altro luogo per un più profondo esame. Ma noi saremmo così già preparati per una concezione dell'evoluzione, complessiva, sebbene grandemente ipotetica.

L'evoluzione, potremmo ora dire, è dovuta alla costante intercomunicazione d'un gran numero di regioni relativamente separate di questo mondo di vita cosciente⁽¹⁾. Questa intercomunicazione ha luogo come un semplice processo universale d'esperienza finita. Nell'atto in cui essa ha luogo, nel mondo temporale già esistente della coscienza finita sorgono nuove e importanti sfere di esperienza cosciente. Se volete scorgere come ciò può accadere, rivolgetevi al mondo dei rapporti sociali, dove le comunicazioni d'un essere o d'un gruppo di suoi simili, possono penetrare nella coscienza preesistente, ma non ancora sviluppata, d'un altro, in modo tale da risvegliarvi dei nuovi ideali, un nuovo *io*, un'individualità relativamente novella. Se, come io suppongo, l'individualità personale è essenzialmente una categoria etica, allora esiste una nuova persona ogni qualvolta, entro un processo cosciente d'un dato compasso di tempo, l'intercomunicazione col resto della Natura ha per risultato l'apparenza di processi abbastanza espressivi per rivelarsi in nuovi ideali e in una nuova unificazione dell'esperienza a stregua di questi ideali.

Frattanto i cambiamenti evolutivi di tutto il mondo cosciente sarebbero fondati su processi la cui base do-

(1) In una successiva conferenza, dopo che avremo studiato il problema dell'Io, saremo in grado di interpretare questa «intercomunicazione» come un processo che avviene non precisamente tra vari esseri, ma piuttosto, sotto un certo aspetto, *entro* la vita d'un Io inclusivo.

vrebbe venir considerata come triplice. In primo luogo, sarebbero processi fluidi, pieni di cambiamenti di carattere significante, più o meno evidentemente governati dal perseguimento di mete ideali. In secondo luogo, sarebbero processi determinati, come i nostri, da una costante comunicazione con processi che hanno luogo in altre regioni. In terzo luogo sarebbero processi che, in mezzo a tutti i cangiamenti, tenderebbero, in quanto la novità e l'irrevocabile trapassare dei fatti della vita lo permettono, all'acquisto di abiti determinati. Siccome questi abiti determinati, in quanto vengono acquisiti, si stabilirebbero sotto l'influenza dell'intercomunicazione con la totalità del mondo finito, e siccome gli abiti, ogni qualvolta appaiono, tenderebbero a prender la forma di ritmi ripetuti, che, se osservati ancora dal di fuori, manifesterebbero la propria natura sotto forma d'un'apparenza di movimento ritmico, così potremmo aspettarci di avere da una sommaria investigazione della Natura precisamente quell'impressione superficiale d'un'illimitata ripetizione dei medesimi tipi che sembra presentarci la Natura inorganica con l'uniformità della sua Materia. Gli atomi che noi concepiamo, tutti della medesima grandezza, le vibrazioni delle molecole dell'idrogeno incandescente, tutte della medesima energia, queste sarebbero apparenze di quelli che nella loro essenza interiore sono soltanto casi estremi di abiti resi uniformi dall'intercomunicazione, come i costumi d'una nazione o i suoni d'un dato linguaggio che si manifestano nel modo di parlare di molti uomini. In tali casi, la monotonia apparentemente assoluta sarebbe in gran parte illusoria come è un'illusione quella degli stranieri che dicono che noi che parliamo inglese non facciamo se non sibilar in modo monotono come biscie od oche. Precisamente allo stesso modo i nostri spettroscopi trovano monotone le vibrazioni dell'idrogeno. Ma il nostro

compasso del tempo è assai corto e i nostri spettroscopi non interpretano, a noi stranieri, il linguaggio della Natura ⁽¹⁾.

Da un certo aspetto, poi, l'evoluzione sarebbe veramente in parte ciò che abbiamo dianzi chiamato un effetto prospettico, dovuto alle limitazioni dell'esperienza umana. Non sarebbe vero che la Natura persegue delle mete ideali, talvolta, in via eccezionale. Al contrario, ogni processo naturale, se considerato, come è giusto, dal di dentro, costituirebbe il perseguimento d'un ideale. Non esisterebbe punto una Natura morta — niente di realmente inorganico o incosciente — ma solo sforzo, incremento, idealità, espressività, razionalità. Soltanto a noi la Natura apparisce passare dalla morte alla vita a mano a mano che i suoi processi divengono più simili al nostro e quindi più intelligibili. Ma dovremmo abbandonare lo spaventevole filisteismo della nostra razza la quale suppone che la Natura non abbia altra mèta importante che quella di produrre l'uomo. Forse le esperienze di compasso di tempo più lungo hanno un tipo razionale superiore al nostro. L'evoluzione dell'Uomo sarebbe soltanto la comparsa d'un tipo di individualità il cui compasso di tempo è corto e il cui grado di razionalità è dubbio, ma probabilmente almeno un po' inferiore di quello degli angeli e il cui grado di importanza dipende naturalmente in parte dal posto fatalmente determinato che occupiamo nella Natura, ma in parte dall'uso che facciamo delle innumerevoli comunicazioni che riceviamo dai nostri fratelli di tutti i gradi e provvisti dei più diversi compassi di tempo.

(1) Le relazioni tra la formazione e la persistenza degli abiti con le due concezioni della serie « ben ordinata » e della serie formata dall'interpolazione di nuovi elementi intermedi fra termini precedenti, sarà da noi presa in considerazione più tardi, nella conferenza sul posto che spetta all'Io nell'Essere.

Giacchè la mia ipotesi lascerebbe ampio campo a supporre che, qualunque parte della sfera totale della coscienza si voglia tener presente, ciò che in essa accade non dipende semplicemente dalle comunicazioni ad essa mandate, ma dalla scelta significativa che ne è fatta. Poichè ogni regione del mondo universalmente cosciente può essere, in qualche senso, un centro donde sgorga nuova vita cosciente per comunicarsi a tutti i mondi.

La nostra ipotesi, poi, suppone che, nel caso degli animali, può darsi che si abbia a che fare non con esseri che siano razionali secondo il nostro stesso compasso di tempo, e nemmeno con esseri che siano irrazionali. L'essere razionale cui ci si trova in presenza quando si osservano gli oscuri indizi di razionalità d'un animale può essere fenomenicamente rappresentato piuttosto dalla razza nel suo insieme che da ogni singolo individuo. In tal caso, questo individuo animale non è una persona razionale, ma potrebbe essere, per così dire, la sezione, temporalmente breve, d'una persona il compasso di tempo della cui coscienza sia assai più largo del nostro. Appunto come una parola d'una proposizione rappresenta la parte d'un significato, ma non il tutto, così, può darsi che un animale rappresenti fenomenicamente una reale vita cosciente, che in un compasso più largo di tempo possieda una razionalità determinata, ideale, anzi, alla sua maniera, etica, per quanto un animale, che è in sè non una persona, ma un frammento di persona, possa sembrarci nocivo, non etico, irrazionale. Per conseguenza, la nostra teoria giustifica, ma non esagera il significato dei rapporti di società degli uomini con gli animali. In generale, la nostra ipotesi sostiene che noi non possiamo mai conoscere quanta parte di Natura costituisca la vita d'un finito individuo cosciente, a meno che non ci troviamo in comunicazione intelligente con la vita interna di esso.

Quindi, io non suppongo che ogni cosa individuale, poniamo questa casa, o quella tavola, sia un essere cosciente, ma solo che essa fa parte d'un processo cosciente.

Finalmente, per quanto riguarda l'origine e la fine degli individui umani, la nostra teoria accenna che noi costituiamo delle differenziazioni d'una finita esperienza cosciente provvista d'un compasso di tempo presumibilmente assai più largo del nostro attuale. Questa coscienza finita dal compasso di tempo più largo, che ci è indicata nei fenomeni della memoria e dell'istinto di razza, è individualizzata, è razionale, è un essere vivente, ed è contigua, in un certo senso, con la nostra stessa individualità. La nascita e la morte dell'individuo, dal punto di vista del compasso più largo, significa cambiamento del compasso del tempo, ossia l'accadimento di qualche cosa che può attirare il nostro interesse in un più breve o più lungo compasso di tempo. Potremmo, se volete, parlare della morte in questi termini, non come d'un ricadere nella Natura incosciente, ma come d'un semplice cangiamento nel compasso di tempo della vita presente. In qual senso questo cambiamento preservi di fatto la nostra individualità è un problema che questa conferenza lascia aperto a una successiva investigazione ⁽¹⁾.

V

L'ipotesi postavi ora sommariamente dinanzi appartiene ad una specie oggidì non infrequente. Secondo è formulata, vuol essere nient'altro che un'ipotesi che

(1) Cfr. le ulteriori considerazioni contenute nella conferenza circa il posto che occupa l'Io nell'Essere.

tien calcolo d'un ampio ordine di fatti naturali reali e verificabili, ma che non pretende di tenere il campo in modo esclusivo. Essa sta in relazione, parte per derivazione, parte per somiglianza, con parecchie altre ipotesi cosmiche, la più importante delle quali è, a mio avviso, quella di Carlo Peirce⁽¹⁾. Pure la mia ipotesi non è identica ad alcuna di queste altre. Non ho tempo di esporvi in modo completo perchè io la preferisca. Ho amato meglio sin qui lasciare che l'ipotesi resti tale. Ciò di cui la maggior parte di voi in questo campo ha bisogno è d'abbandonare la separazione tradizionale tra Spirito e Materia e di liberarsi dalle frasi convenzionali. Intanto, vi ricordo che le vere ragioni per le quali ritengo che una consimile ipotesi s'accosti alla verità, sono generali ragioni filosofiche. Giacchè ora alfine avete una prima formulazione del modo con cui la Natura empiricamente a noi conosciuta può essere concepita in generale in tal guisa da riconciliare i suoi caratteri principali con la nostra quarta concezione dell'Essere.

A questa ipotesi si possono naturalmente contrapporre, come dicemmo, due o tre ipotesi alquanto analoghe.

In primo luogo, come vedete, la nostra ipotesi differisce grandemente dalla concezione della Natura dovuta al vescovo Berkeley. Questi era, riguardo al mondo materiale, un idealista sebbene considerasse l'esistenza e le relazioni degli spiriti individuali in modo che mi sembra essere essenzialmente realistico, poichè nel suo mondo gli Spiriti sono entità che appaiono concepite come per essenza logicamente indipendenti l'una dall'altra e collegate semplicemente mediante le leggi di

(1) Vedi la sua serie di scritti nel *Monist* del 1891 e degli anni immediatamente seguenti. Mi manca lo spazio per indicare qui le notevoli differenze tra le due ipotesi.

causalità o mediante la soprastante Provvidenza. Ma Berkeley concorda con la concezione generale dell' Idealismo nell'asserire che la sostanza materiale non esiste indipendentemente dalle menti. Tuttavia, in particolare Berkeley ritiene che la Materia apparisce alle Menti solo in e mediante l'ordine delle loro idee, nel modo con cui Dio dispone quest'ordine. E, in conseguenza, l'ipotesi di Berkeley riduce la Materia ad una apparenza che non ha in base se non 1°) le esperienze e le idee degli uomini, 2°) la diretta influenza del potere e della provvidenza di Dio su queste esperienze e idee umane. Se gli uomini fossero diversamente organizzati, e se l'influenza diretta della Volontà di Dio sulle menti degli uomini fosse differente da quello che è, ciò che noi ora chiamiamo mondo materiale cesserebbe d'esistere. Ciò essendo, secondo Berkeley, si può dire che la Materia possiede una realtà valida della specie della nostra terza concezione dell'Essere ed inoltre un fondamento più concreto semplicemente in ciò che gli uomini sperimentano e in ciò che Dio intende che essi sperimentino. V'è adunque, per Berkeley, prima il fatto valido che l'esperienza d'accostare troppo il fuoco che si vede è inevitabilmente seguita dall'esperienza d'una scottatura; ma, in secondo luogo, la base di questa validità è la Provvidenza Divina, secondo si manifesta nelle effettive circostanze osservate dagli uomini.

Ora, la nostra ipotesi concorda con la concezione di Berkeley nell'asserire che nessuna sostanza, e specialmente nessuna sostanza materiale, esiste indipendentemente da ogni Mente. Ma appunto come noi attribuiamo una qualche specie di Essere, al di là delle nostre menti individuali, a quella dei nostri simili, così l'ipotesi da noi presentata attribuisce un'esistenza, al di là di quella della mente umana, alla vita mentale finita che supponiamo esserci indicata dalla nostra esperienza della



Natura. E noi non supponiamo con Berkeley che la Natura possenga un'esistenza soltanto nella nostra esperienza umana, nella legge valida di successione che governa le nostre esperienze e nello scopo d'una Provvidenza che produca direttamente in me l'esperienza in parola. Noi supponiamo che esista un'ampia sfera di vita extraumana, di natura limitata, come la vita dell'uomo, e identica con la Vita Assoluta solo nel senso universale con cui, secondo la nostra teoria, ogni vita, per quanto minuscola o grande, è in relazione con l'intero organismo dell'Assoluto. A questa vita, la cui presenza ci è indicata dall'esperienza che abbiamo della Natura, la nostra teoria assegna un'esistenza altrettanto concreta ed essenzialmente cosciente quanto lo è quella dell'uomo. E supponiamo che la nostra vita umana sia essa medesima una differenziazione di questa più ampia vita della Natura. Supponiamo che le nostre più profonde relazioni con la vita della Natura siano, non ostante le grandi differenze, essenzialmente simili alle relazioni su cui è fondata la nostra vita sociale. Esse sono relazioni di comunicazione e di intima connessione tra gli accadimenti che hanno luogo nei vari regni e nelle varie provincie della vita totale della Natura. Per conseguenza, diversamente da Berkeley, noi non riduciamo la nostra esperienza della natura a qualche cosa che si potrebbe plausibilmente chiamare illusoria, infondata o fondata soltanto su di un arbitrario intervento divino. La Natura per noi è reale precisamente nel senso in cui sono reali i nostri simili. Solo che noi, naturalmente, sosteniamo che la nostra esperienza presente ci fornisce indizi assai imperfetti circa ciò che contiene la vita interna della Natura; appunto come, anche nel caso degli uomini, la nostra esperienza sociale delle azioni di persone, di cui non conosciamo la lingua, e i costumi delle quali sono lontani

dai nostri, ci lascia a lungo nell'ignoranza di ciò che essi intendano.

In secondo luogo, la nostra ipotesi è in assoluto contrasto con quella associata col nome di Leibniz. Questi concepiva il mondo naturale come un'infinita moltitudine di Monadi reciprocamente indipendenti. Mentre, anche per Leibniz, molti motivi schiettamente idealistici entrano nella sua concezione dell'organismo di questo regno delle Monadi, il carattere primario che egli attribuisce al regno medesimo si fonda su di una concezione dell'Essere essenzialmente realistica. Le Monadi sono anime. Certo, ciascuna di esse sta in armonia prestabilita con tutte le altre. Ma esse non comunicano. Le loro relazioni son interamente ideali. Ciascuna, in idea, rispecchia la realtà di tutte le altre Monadi, ma questo legame ideale non è un vincolo vero. Giacchè ciò che accade entro ciascuna Monade è determinato soltanto dalla sua natura e non da qualcosa di esterno. Si asserisce veramente che la creazione delle Monadi è un fatto. Ma è un fatto del tutto inesprimibile sotto forma d'un legame o d'un vincolo che colleghi ora i vari stati di ciascuna Monade colla natura interiore di quest'anima individuale. Presa a sè, una Monade è un fatto primitivo dell'Essere, per spiegare la natura del quale non c'è bisogno della natura reale d'alcuna altra Monade, e la cui indipendenza essenziale da tutto ciò che è esterno ad esso è il fatto primo e predominante circa la sua forma di Essere. Veramente, l'assunta armonia prestabilita di tutte le Monadi forma un assoluto contrasto a questa concezione delle Monadi come esseri reali. E quando Leibniz ne accentua questo aspetto, la sua teoria tende a perdere la rigidità realistica di contorno e a trasformarsi nella concezione secondo la quale le relazioni ideali delle Monadi, la loro significativa unità come membri dell'unica Città di Dio, di-

vengono la verità più intima dell'universo. Se Leibniz avesse dato a questo aspetto della sua dottrina il peso dovuto, avrebbe riconosciuto il suo stesso latente idealismo. Ma di fatto egli resta nel complesso un realista, le cui Monadi sono in essenza separate ed hanno un proprio centro, e il cui mondo è in realtà spezzato in una nebulosa di Esseri indipendenti infinitamente numerosi, mentre la loro asserita unità, poichè è semplicemente ideale, resta un'apparenza, manifesta soltanto ad un osservatore esterno.

La mia teoria, dicevo, è in assoluto contrasto con questa Monadologia di Leibniz. Nella Natura, come nell'uomo, noi troviamo l'individualità collegata nel modo più stretto con l'intercomunicazione, con la reciproca interdipendenza degli individui e con una vera identità di significato e di Essere dei vari individui. Per noi, come vedremo più ampiamente in seguito, è pienamente possibile che un individuo etico abbia nel tempo un'origine naturale, risulti da processi che hanno avuto precedentemente luogo in altri individui e debba ricevere un continuo sostentamento da altri individui. Per noi, un'anima non è una Monade, ma una vita individualizzata soltanto dal suo scopo, cioè dal significato espressivo ed unico che la sua esperienza può incorporare. Tutta la nostra teoria presuppone che degli individui possano essere racchiusi in altri individui; che una vita, non ostante il suo unico significato etico, possa formar parte d'una vita più ampia; e che i vincoli che collegano vari individui finiti siano soltanto indizi dell'unità di tutti gli individui nell'Individuo Assoluto. Per conseguenza, noi non assumiamo che la varietà di individui esistente nel mondo naturale sia un fatto interamente originario, temporalmente predeterminato da un singolo atto creativo. Nè supponiamo che dalla sua creazione in poi la Natura debba essere con-

siderata come un regno la cui armonia sia prestabilita. Per noi nessun fatto naturale è più evidente di quello che ogni vita individuale dipende temporalmente per ogni suo atto e stato da rapporti di comunicazione diretta con altri individui. Nè gli individui sono tenuti separati da abissi insormontabili, ma sono resi distinti dai loro vari intendimenti, cioè dalla varietà di scopi di cui le loro vite sono l'espressione.

In un'altra direzione la nostra teoria differisce profondamente dalle ipotesi di quella contenuta nella dottrina della Sostanza Spirituale (*Mind Stuff*) del Clifford. È uso, nel pensiero più recente, per molti che apprezzano l'importanza dei processi naturali riassunti nella parola Evoluzione, di cercar di formulare il concetto che la Natura inorganica consiste in un grande insieme di elementi del tipo delle nostre sensazioni o dei nostri sentimenti più semplici. Il processo dell'Evoluzione è considerato da tale modo di vedere come il congiungersi e l'organizzarsi di questi elementi originalmente atomici di sensazione in unità complesse, le quali, considerate esternamente, vengono sempre più a manifestarsi come corpi organizzati, mentre i medesimi nuclei di contenuto, considerati internamente, vengono ad assumere sempre più il carattere di vite coscienti e alla fine razionali. La nostra ipotesi, in virtù delle sue basi idealistiche, respinge del tutto la possibilità di tali elementi separati di Sostanza Spirituale. Nè noi ammettiamo che tali elementi, mediante un qualsiasi processo di Evoluzione, siano venuti a stringersi in relazione dopo di aver esistito separatamente. Un elemento della vita fisica, un semplice stato di sentimento, non può nè trovarsi, nè venir concepito, in istato di isolamento. La nostra stessa definizione dell'Essere ci impone questo risultato. E, se potesse mai una volta esistere un elemento fisico isolato, esso sarebbe uguale ad ogni

altra entità realistica. Come Essere indipendente, non potrebbe mai pervenire a collegarsi con un altro Essere. Rimarrebbe per sempre nell'oscurità della sua separazione atomica da ogni vita reale. Ma per noi, se tutta la Natura è l'espressione d'una vita spirituale, ogni vita spirituale ha un intendimento interno e perciò un'unità cosciente di scopo in ogni pulsazione della sua esistenza.

E per la medesima ragione, noi respingiamo ogni forma di dottrina che consideri la Natura come, in un certo senso, il regno del vero e proprio Inconscio, o che supponga che l'Assoluto pervenga all'auto-coscienza per la prima volta nell'uomo, o che concepisca il processo dell'Evoluzione come tale che in esso la vita del mondo naturale nel suo complesso proceda dalla tenebra d'uno scopo oscuro e incosciente alla luce meridiana della Ragione in pieno possesso di sè medesima. È la nostra teoria generale dell'Essere che impedisce ogni consimile interpretazione della Natura. Ogni vita, dovunque appaia, in quanto è vita, possiede un intendimento cosciente e compie un fine razionale. Quest'è la conseguenza necessaria del nostro Idealismo. Dove noi vediamo Natura inorganica apparentemente morta esiste in realtà vita cosciente, tanto certamente come è certo che nella Natura è presente l'Essere. E io insisto poi che non si può trovare nessun argomento empirico che giustifichi l'affermazione dell'esistenza dovechessia d'una sostanza materiale morta. Ciò che troviamo nella Natura inorganica sono processi la cui misura del tempo è più lenta o più veloce di quella che la nostra coscienza è fatta per interpretare o per valutare. E noi non abbiamo alcuna prova empirica dell'esistenza d'un processo cosciente, relativamente totale, che sia meno intelligente o meno razionale di quel che sono i nostri propri processi umani. Poichè la vita psichica, che attribuiamo agli animali inferiori, è, secondo la mia interpretazione,

semplicemente un frammento e un indizio d'una più grande razionalità che ha la sua più piena espressione individuale nell'evoluzione d'una specie o d'un genere o d'un ordine o d'un'altra relativa totalità dell'esistenza animale. E di questa vita totale ciò che ci avviene di vedere come animale individuale costituisce un semplice frammento presentato alla nostra osservazione da condizioni il cui rapporto coi fatti più intimi della Natura è certamente assai arbitrario.

Tutti questi commenti e raffronti indicano che il carattere generale della nostra ipotesi circa la Natura è per noi determinato dalla nostra quarta concezione dell'Essere, e regge o cade con essa. Consideriamo bensì come approssimativi e soggetti a correzione i particolari della nostra ipotesi e la sua speciale applicazione alla nostra esperienza della Natura. Ma le ragioni per cui respingiamo la teoria della Sostanza Spirituale del Clifford sono generali e positive. Quella teoria implica una concezione essenzialmente realistica dell'Essere, e crolla insieme col Realismo. La stessa cosa è vera riguardo alla Monadologia del Leibniz. Quanto all'Inconscio, lo respingiamo perchè la nostra quarta concezione dell'Essere impedisce di ammettere realtà incoscienti. Ne segue che un'ipotesi circa la natura, che sia adeguata alle esigenze d'una sana metafisica, deve, come la nostra, concepire il mondo naturale come direttamente collegato con le esperienze di esseri effettivamente coscienti. Il fatto poi che, in aggiunta a tutte queste considerazioni, noi siamo tratti a respingere l'ipotesi cosmologica di Berkeley, è dovuto in parte alla nostra forma speciale di Idealismo, ma in parte anche al fatto che la nostra teoria della Natura deve essere adeguata alle induzioni empiriche che sono state riassunte nella moderna dottrina dell'Evoluzione. L'essenza di questa dottrina sta nel fatto che essa riconosce la continuità della

vita dell'uomo con quella d'un regno extraumano, la cui esistenza ci è accennata dalla nostra esperienza della Natura. Accettando, come siamo obbligati a fare, il significato obbiettivo di questa dottrina moderna, ci vediamo costretti a interpretare la Natura, non come un regno, arbitrariamente determinato, di esperienze valide basate soltanto sulla volontà creatrice di Dio e sulla vita sensoriale dell'uomo, ma come un regno ordinato di vita cosciente vera e propria, di cui troviamo un prodotto, un'espressione, un esempio nello spirito dell'uomo.

CONFERENZA II

L'Io umano.

Il contrasto tra la Materia e lo Spirito è abitualmente considerato come un serio ostacolo contro l'interpretazione del mondo dell'esperienza in termini d'un Idealismo filosofico. Nelle ultime due conferenze abbiamo visto che questo contrasto non risulta empiricamente essere così assoluto come lo fanno spesso sembrare i nostri abituali modi di concezione. L'ipotesi che accennammo, concernente la Natura, aveva in parte lo scopo di illustrare precisamente questa possibilità di conciliare l'Idealismo con le generalizzazioni che ci presenta lo studio ordinario della Natura. Tale ipotesi, come ogni altro sforzo per costruire una cosmologia, è nei suoi particolari provvisoria e approssimativa. Solo l'aspetto generale che essa possiede come ipotesi idealistica circa la Natura mi sembra costituire una rappresentazione certa della verità. Nei suoi caratteri speciali essa deve venir sottoposta al controllo d'un'ulteriore esperienza. Ma essa fornisce nei suoi stessi termini gli elementi d'un tale controllo ulteriore. L'ipotesi asserisce, infatti, che tutte le teorie delle scienze speciali, insieme con la generale teoria della Natura accennata dall'ipotesi medesima, devono essere considerate come incidenti nella storia degli sforzi compiuti dall'uomo per comprendere

gradatamente l'organizzazione d'un regno dello Spirito di cui l'uomo stesso sia membro. Ora ogni idealista ritiene che non esista in alcun luogo del mondo, materia morta e che tutto ciò che è sia l'espressione dello Spirito. Ma in qual modo questa tesi vada applicata all'interpretazione particolareggiata della Natura, non è cosa che si possa decidere prima d'un diligente esame dei fatti. E il modo speciale, che ho accennato l'altra volta, è quello che a me personalmente sembra essere più promettente. Sono sicuro che nelle sue linee più generali questa ipotesi è fondata. Ma tutti i suoi particolari sono soggetti a correzione.

I

Ma con ciò noi ci troviamo al principio d'un nuovo viaggio. Abbiamo sin qui esposta un'ipotesi generale circa la Natura. Ma nel formare questa ipotesi il mio interesse più forte riguardava la portata dell'ipotesi stessa sulla concezione del posto che occupa l'Uomo nella Natura. L'Uomo, secondo noi lo conosciamo, apparisce prima di tutto un essere la cui vita interiore è quella d'un Io individuale. L'Io di ciascun uomo ha manifestamente avuta un'origine nel tempo ed uno sviluppo tale da renderlo dipendente, per quanto riguarda il suo contenuto e il suo carattere, da condizioni naturali. Alla sua volta, la nostra autocoscienza, quando sia sviluppata, ci fornisce quella specie di penetrazione per mezzo della quale possiamo sperar di comprendere alcuni tra i misteri della Natura. Una critica profonda della nostra ipotesi circa la Natura deve perciò basarsi su di una spiegazione più esatta di ciò che intendiamo per Io umano. Dobbiamo comprendere in che modo siamo in grado tanto di concepire quest'Io come in qualche

senso il risultato dei processi della Natura, quanto di applicare la nostra concezione dell'Io ad una spiegazione della Natura stessa.

Il mio compito immediato è perciò quello di esporre in brevi linee, una teoria dell'Io umano.

Ciò che un uomo intende per sè stesso, è notoriamente una questione a cui il senso comune dà risposte varie ed ambigue. Il senso comune insiste veramente sul fatto che per Sè s'intende un essere reale. Ma la natura di questo essere reale è concepita dalla metafisica popolare in modo grandemente oscillante. Il dubbio più frequentemente addotto è quello se l'Io sia, o almeno comprenda essenzialmente, l'organismo corporeo, o se sia essenzialmente un'entità incorporale. Ma questo è soltanto un singolo caso dei dubbi e delle esitanze della dottrina popolare concernente l'Ego. E questa mancanza di precisione dell'opinione comune circa tale problema apparisce soprattutto nell'aspetto pratico delle concezioni che si hanno abitualmente dell'Io. Se chiediamo quale sia il valore dell'Io, e che vantaggio ricaviamo dal coltivare, conoscere, osservare e soddisfare l'Io, il senso comune dà risposte contraddittorie le quali mostrano immediatamente come la stessa idea di ciò che è l'Io sia soggetta ai più gravi cambiamenti quando noi mutiamo il nostro punto di vista. Interrogate l'oratore popolare circa il valore e la dignità dell'Io nel momento in cui egli insiste sull'importanza e sui diritti dell'individualità e sul dovere di conscia ragionevolezza e di morale indipendenza. Egli replicherà forse con le parole rese così note da Burns. « L'uomo di spirito indipendente » conosce, asserisce, esprime, protegge, glorifica il vero Io, l'individuo morale. E l'Io che egli conduce in tal guisa ad occupare il centro del suo mondo morale è un Io grandemente degno d'onore, che determina tutti i valori, disprezza ciò che è sem-

plicemente esterno, è come l'uomo libero per cui i beni di fortuna sono nulla paragonati con la dignità interiore. Quando si scorge in tal guisa l'Io morale, si pensa che la radice d'ogni male e d'ogni bassezza deve sempre trovarsi fuori ed oltre l'Io. L'Io pecca non già mediante l'asserzione di sè, ma mediante la rinunzia a sè. L'anima perduta è l'uomo che è lo schiavo della fortuna. Piaceri, onori mondani, beni esterni, possono nuocere all'Io, perchè sono cose estranee alla sua vera indipendenza. L'ideale sta dove gli Stoici lo cercavano nel respingere la schiavitù esterna. Per una siffatta concezione, l'Io d'ogni uomo, se potesse penetrare fin nel suo più intimo e far sì che esso esprimesse sè medesimo, apparirebbe essenzialmente buono. Ciò che corrompe e rende schiavi gli uomini non è il loro egoismo interiore, ma il potere d'un mondo esterno di sensazione. Asserire il vero Io significa essere salvati.

Ma più comune ancora di questo individualismo etico, che si spesso penetra il cuore dei giovani generosi e che ispira a molti l'eroismo, è un'altra dottrina, antica, e come mostra la sua storia, profondamente religiosa. Essa fa pure appello al senso comune morale dell'umanità; è, per così dire, cristallizzata in alcune delle più familiari tra le nostre frasi abituali; ispira numerose esortazioni morali efficaci; giunge a noi con tutto il peso dell'autorità della fede dei padri. Questa concezione è quella che l'Io dell'uomo è precisamente ciò che nella sua natura originaria è male, cosicchè è appunto la nostra salvezza che deve venirci dal di fuori ed essere conquistata mediante l'abnegazione di sè. « Sarete salvi per opera della grazia, e *non già* di voi medesimi ». Il rinnegamento di sè è, per questa concezione, la virtù cardinale. L'autocoscienza è anche un vizio. L'uomo deve pensare poco a sè e molto a Dio, al mondo e al proprio compito esterno. Il male fondamentale della

nostra vita è l'egoismo. La virtù si può definire come altruismo, cioè come la dimenticanza di noi stessi nel pensiero degli altri. Il migliore elogio che si possa fare sulla tomba del santo defunto è: « Egli non ha pensato a sè; ha servito; ha sacrificato sè stesso; visse per gli altri; non osservò mai nemmeno le proprie virtù; abbandonò sè stesso; nulla chiese tranne di obbedire al suo dovere ». E Giorgio Eliot cantò in lode del « disprezzo per le mire e i fini miserabili dell'Io ».

L'opposizione, testè accennata, tra queste due concezioni del valore dell'Io, è così familiare che il senso comune non solo usa queste frasi evidentemente contrastanti, ma possiede anche una certa sua dottrina circa i vari mezzi coi quali esse possono conciliarsi. Un uomo possiede, come udiamo dire talvolta, due Io, l'interno e l'esterno, il più nobile e il più vile. C'è l'uomo naturale che è cattivo per essenza, e l'uomo spirituale che è buono per natura. È all'uomo naturale che va dato il monito circa l'abnegazione; è all'Io spirituale che dirigono il loro vivace appello le notissime parole del Burns. L'Io carnale è la radice d'ogni male. L'Io spirituale appartiene, per la sua origine e il suo destino, ad un regno superiore.

Questa maniera dualistica di esporre la questione e di tentar di risolvere il problema pratico in discussioni s'avvicinerebbe di più ad essere definitiva se non fosse che in ogni sforzo per spingerlo alle sue conseguenze, risorge la precedente ambiguità in forma leggermente mutata. L'Io superiore, la natura spirituale più profonda, l'individualità che deve essere, a chi appartiene originariamente? All'uomo che raggiunge finalmente la coscienza che questo è diventato per lui il suo vero Io? Ovvero, questo Io superiore penetra, come Aristotele dice del Nous, δύραθεν, dal di fuori, nell'uomo naturale? Crea esso per lui o in lui un nuovo io, cosicchè

prima che l'*io* superiore si manifesti in quest'uomo, esso esiste forse semplicemente come l'intenzione di Dio di salvare quest'uomo, o come un *io* incorporato in altri uomini, i maestri, gli ispiratori, le guide dell'uomo che dev'essere in tal guisa condotto al possesso dell'*Io* superiore nella sua propria persona? Questa questione può veramente di primò acchito apparire un'oziosa sottigliezza. Ma, in realtà, tanto il senso comune quanto la religione, tanto l'arte dell'educatore quanto la coscienza interiore di quelli che in qualche senso sono passati dalla morte alla vita, danno a quella questione un significato vivo e pratico. I nostri modelli e le nostre ispirazioni, la grazia misteriosa che ci salva e il visibile ordine sociale che ci foggia a sua immagine, stanno a prima vista fuori dell'*Io*. Pure, essi determinano in siffatta guisa ciò che v'è in noi di migliore che tutti noi siamo soliti di nutrire l'*io* superiore con ciò che constatiamo esser, non già creazione originale dell'*Io*, ma libero dono del mondo. E le due dottrine che, nella storia europea, hanno maggiormente insistito sulla dualità del nostro *io* superiore e di quello inferiore, cioè l'insegnamento etico di Platone e il Vangelo della Chiesa Cristiana, concordarono nell'affermare costantemente che l'*Io* superiore è la risultante di influenze che appartengono al mondo eterno, e che l'individuo è impotente a originare. Nella spiegazione che dà Platone del processo per cui l'anima si libera dalla sua natura inferiore, l'Idea eterna apparisce come la fonte soprannaturale della verità e della bontà. Nel mitico stato di preesistenza, le Idee guidavano l'anima con la loro visibile presenza; e la natura superiore dell'anima significava nient'altro che la contemplazione dell'increata perfezione di quelle. In questa autorità esterna l'anima trovava tutto ciò che era buono. E nella vita presente la nostra natura superiore significa soltanto la memoria

che abbiamo della precedente presenza della virtù onnipotente. Questa memoria guida la nostra ragione risvegliata, governa le nostre passioni irrazionali, imprigiona l'Io inferiore mediante la potenza dell'eterno, e ci riconduce a rinnovare quella diretta relazione col mondo ideale nella quale soltanto consiste il nostro Io superiore. Il Cristianesimo, in ogni suo insegnamento essenziale, ha posto in luce nel parlare dell'Io superiore questa origine e questo significato. Lo Spirito Divino penetra nell'uomo in modo che la sua sapienza predetermina e senza l'opera di Dio nel preparare e compiere il piano della salvezza, nel rivelare la verità all'uomo con mezzi esteriori, e nel preparargli all'interno il cuore per l'accoglimento della verità, l'Io più nobile di ciascun uomo, non solo sarebbe incapace di giungere a dominare l'Io più basso, ma non perverrebbe nemmeno ad esistere. In questo senso, adunque, non sono io che conquisto la salvezza, ma è Dio che opera in me. L'Io superiore non è affatto originariamente mio proprio, ma è lo Spirito che combatte contro la Carne. Lo Spirito proviene essenzialmente da Dio. Esso discende *entro* l'uomo, come il Nous creatore di Aristotele, ed appartiene ad un uomo precisamente quanto non appartiene a lui, ma a Dio.

Ora questa notissima ambiguità delle dottrine tradizionali concernenti l'origine e il significato dell'Io superiore nell'uomo non è, come taluno ha stoltamente affermato, una semplice conseguenza della speculazione teologica e filosofica. Al contrario è un'espressione in termini di fede di fatti empirici riguardanti l'Io, che il senso comune costantemente riconosce. I medesimi problemi esistono, con una formulazione diversa nella filosofia indiana come in quella di Platone; e sono riconosciuti dal Buddismo come dal Cristianesimo. Tutti i genitori vigilianti e gli educatori coscienziosi quando

hanno da fare con un fanciullo malleabile conoscono perfettamente i fatti che illustrano la dottrina della grazia salvatrice e dell'origine apparentemente esterna dell'*io* superiore. Noi tutti conosciamo, o dobbiamo riconoscere, quanto siamo o saremmo stati impotenti a conquistare un'*io* superiore, se le influenze esterne — sia che le conosciate come amore materno, o le concepiate come le ispirazioni dello Spirito divino, o le consideriate come le influenze degli amici e del paese — non avessero introdotto in noi una verità e un'idealità che non è nel senso ordinario la nostra particolare creazione. Ed ogni uomo che sa che cosa sia la sapiente umiltà ha detto talvolta: « Da per me sono nulla. È soltanto la verità che, venendo dal di fuori, opera in me ».

Ma se si lascia da banda il problema relativo all'origine dell'*Io* superiore, e si considera semplicemente come un fatto dato la supposta dualità dell'*Io* inferiore e del superiore, si è forse in tal caso cominciato a risolvere il problema circa a ciò che è effettivamente l'*Io* d'un uomo? Giacchè l'*Io* dev'essere qualche cosa di unico e di individuale. Ma l'interpretazione in parola ne fa qualcosa di disintegrato e di internamente molteplice e corre il pericolo di far sì che il pronome *Io* sia per ciascun individuo un semplice termine generale applicabile a vari gruppi di fatti diversi. Giacchè pel medesimo principio per cui si distingue l'*Io* inferiore e superiore d'un uomo, si potranno distinguere, e occasionalmente si distingueranno di fatto anche nella vita comune, parecchi *io* diversi, tutti raggruppati insieme in quella che chiamiamo la vita d'un singolo individuo.

Giacchè se noi, in un certo senso, siamo internamente costituiti di più d'un *io*, non constiamo semplicemente d'un *io* inferiore e d'uno superiore, ma abbiamo in qualche senso tanti *io* quanti sono i nostri differentissimi uffici, i nostri doveri, i nostri generi di educazione e di attività

intellettuale, o le gravi variazioni di carattere e di condizione. Dell'uomo che è colpito da una malattia seria, il senso comune dice spesso che non è più lui. Se si chiede chi dunque egli sia, se non è più sè medesimo, si avrà la risposta che è un altro, che è profondamente cambiato, che è un Io estraneo. E se il cambiamento possieda il carattere d'un dissesto mentale, il senso comune, fin dallo stadio selvaggio della nostra vita sociale, è stato incline a concepire l'alterazione in parola come il manifestarsi d'un altro Io, effettivamente estraneo, d'una nuova e invadente individualità, che la superstizione considera comel'impossessarsi da parte d'uno spirito malvagio del corpo dell'uomo. Questi sono casi estremi; ma la salute ci presenta altre variazioni simili, per quanto meno disgraziate, coi misteri delle quali l'immaginazione popolare si trova continuamente occupata. Profonde esperienze emotive danno il senso d'un *io* nuovo e ondeggiante. Vi sono parecchi, provvisti d'una sensibilità sociale delicata, che sono coscienti d'una forte tendenza ad assumere temporaneamente il modo di procedere, l'indole, e, fino in una certa misura, tanto il portamento quanto l'accento, tanto i costumi quanto le opinioni delle persone in compagnia delle quali essi impiegano un tempo considerevole. Ho conosciuto tra uomini di tale natura alcuni che sono oppressi da un senso di insincerità in conseguenza della loro plasticità sociale. «Sembra quasi ch'io non possieda affatto un vero Io», dirà una di queste persone così sensibili. «Io sono involontariamente costretto a cangiare il mio intero atteggiamento verso le cose più importanti ogni qualvolta cangio di compagnia. Constato che, irrimediabilmente, penso, credo, parlo come la mia compagnia attuale vuole ch'io faccia. Mi sento umiliato per la mia mancanza di indipendenza morale. Ma non posso impedire questa volubilità. E il più doloroso si è che io

non so dove si trovi il mio vero Io, nè quale tra tutti questi vari *io* sia quello genuino ».

Queste confessioni rappresentano ancora dei tipi alquanto estremi di variabilità del puro senso dell' *io*. Pure le esperienze di cui si dolgono queste anime meno stabili esistono in vari gradi per molti di noi, che solo non siamo abbastanza sensibili o forse non abbastanza riflessivi per avvertire le nostre effettive variazioni d'autocoscienza. Ho conosciuto uomini assai ostinati che erano pieni della coscienza della loro indipendenza e assoluta stabilità di volontà e di carattere. Pure, in realtà, essi erano persone d'un *io* vario e complesso, che si rendevano, più che essi medesimi non supponessero, gli schiavi delle circostanze e delle influenze sociali. Ma essi si consideravano indipendenti e risolutamente fissi nella loro individualità, unicamente perchè il loro tipo di reazione di fronte all'opinione d'un altro uomo era di discordare da questa opinione, e la loro unica maniera per asserire la propria indipendenza era di insistere che gli altri erano in errore; mentre il mezzo immutabile per conservare la loro indipendenza era quello di rifiutar di fare tutto ciò che un'autorità esterna avesse desiderato che facessero. Ma questi così risoluti contraddittori sono altrettanto privi d'un principio dell' *io* fisso e cosciente, quanto i loro fratelli, quelli che si accusano schiavi della passeggera situazione sociale. Giacchè è la medesima incostanza il discordare da ognuno come il concordare con ognuno. E l'uomo che contraddice sempre è lo schiavo delle evenienze esteriori come l'uomo che sempre approva. L'uomo semplicemente ostinato, di cui si dice che è fatto a suo modo, ma che in realtà è sempre fatto in modo da opporsi al modo di qualunque altro si trovi ora con lui — un tale uomo cangia la sua dottrina ogni qualvolta cangia il suo oppositore; la sua dottrina, i suoi ideali, il suo *io* fanno,

quasi a dire, il giuoco della guerra con quelli dei suoi vicini.

Bastino questi esempi comuni del come il puro senso dell'*io* possa variare e del come la sua espressione interna ed esterna possa sembrare duplice o multipla. Ciò che questi fatti ci presentano non è una risposta decisiva circa la vera natura dell'*Io*, ma una certa specificazione del nostro problema e una certa spiegazione del perchè il senso comune è così incerto circa il come stabilire la vera unità dell'*Io*. Le incoerenze del senso comune riguardo all'*Io* sono, dal loro lato pratico, bene riassunte nell'ammonimento comune che siamo soliti di dare ai giovani. « Dimentica te stesso (diciamo); ogni vero successo si basa sull'essere libero da te medesimo ». Ma ad un giovane spensierato diciamo: « E che! tu *hai* dimenticato te stesso ». Come si vede è difficile per il povero *Io* di contentare il senso comune. E la ragione ne è che il senso comune non sa minimamente quando fa appello all'*Io* a chi si diriga, nè, quando parla dell'*Io*, quale oggetto intenda significare.

II

Queste considerazioni devono una volta per sempre far riflettere coloro che hanno considerato il problema della vera natura dell'*Io* come argomento di diretta conoscenza interiore, o come qualche cosa che si può decidere facendo appello all'uomo comune. Ma naturalmente queste considerazioni non fanno che indicare un problema, e non sono affatto decisive contro una concezione metafisica la quale insista sulla vera e profonda unità dell'*Io* che sta alla base di tutte queste variazioni dell'*io* apparente. Ma dove mai, in questo mondo di complessità, troverà la nostra dottrina metafisica il filo che la guidi?

Rispondo: il concetto dell'Io umano, come il concetto di Natura, ci perviene anzitutto come un concetto empirico basato su di una certa classe di esperienze. Ma come il concetto di Natura, quello dell'*io* umano tende a trascendere ogni fatto presente e direttamente osservabile d'esperienza umana e ad assumere forme che definiscono l'Io come avente una natura e un destino che nessun uomo direttamente osserva nè ha ancora potuto verificare. Se noi consideriamo anzitutto le basi empiriche della concezione dell'Io, e poi i motivi che sospingono al di là della nostra esperienza i nostri sforzi per interpretare l'Io, noi constatiamo, come risultato d'un esame generale, tre diversi ordini di concezione di ciò che si intende o si deve intendere con la parola *io* applicata all'uomo individuale. Ciascuna di questa specie di concezione dell'*io* umano è essa pure capace d'un'ampia opera di variazioni. Ciascuna può essere usata come base per dei diversi, e, occorrendo contraddittori, concetti dell'Io. Ma quelle tre concezioni sono in assoluto contrasto l'una con l'altra, e ciascuna insiste sul proprio aspetto dei fatti.

Anzitutto v'è la maniera più direttamente empirica di concepire l'Io. In questo senso, per *io* d'un uomo s'intende una certa totalità di fatti, considerati come più o meno immediatamente dati e come distinti dal resto del mondo dell'Essere. Questi fatti possono essere principalmente fatti corporali, che, non solo l'uomo in discorso, ma anche gli altri possono osservare e discutere. In questo senso il mio aspetto e le mie azioni fisiche, il mio corpo e i miei vestiti, possono essere considerati come facenti più o meno parte di me stesso. Così li considerano i miei conoscenti. Io stesso posso considerarli così, e così in generale effettivamente li considero. Se si cangiano o si tolgono via interamente questi fatti, la mia concezione di ciò che sono indiscu-

tibilmente si altera. Giacchè per il mio conoscente come per me, io sono quest'uomo con questi atti, con questo corpo, con questa presenza. È vero che io non posso scorgere questi fatti come li scorge il mio conoscente, nè egli può assumere la visuale che ho io di essi; ma io e lui riguardiamo questi fatti, non solo come appartenenti all'Io, ma come costituenti, in qualche misura, ciò che consideriamo l'Io della vita presente. Oltre l'Io esterno o corporeo del mondo fenomenico, v'è l'Io egualmente empirico e fenomenico della vita interiore, la serie di stato di coscienza, i sentimenti, i pensieri, i desiderii, i ricordi, le emozioni, l'umore. Anche tutto ciò, tanto il mio conoscente quanto io consideriamo appartenenti a me e tale che concorre a costituire ciò che io sono. Certamente, entro questo empirico Io interiore facciamo la distinzione, che venne liberamente illustrata, tra ciò che appartiene essenzialmente all'Io e ciò che non gli appartiene. Quando un uomo mi narra delle novità interessanti o mi espone le sue opinioni, considero naturalmente le idee che in seguito a ciò sorgono nella mia mente come sue e non come mie. Devo riflettere allo scopo di osservare il fatto alquanto recondito che le idee che egli sembra trasmettermi sono in un certo senso idee mie proprie, suscitate in me secondo le leggi dell'associazione. D'altro lato, quando io penso soltanto da per me le idee che mi si presentano, mi sembrano essere primariamente mie. Devo riflettere per poter ricordare in quanto larga misura esse sono state ricavate dai libri, dalla natura o dalla conversazione e in quale piccola misura io posso chiamarle originariamente mie proprie. E sempre nella vita interna, mentre essa si dispiega, osservo un continuo mutar di luogo tra ciò che io designo come più veramente mio e ciò che considero relativamente estraneo. Questo sentimento o questo scopo, questo umore o questa preferenza, è

io empirico
a) esterno
b) interio

mio. Quest'altra emozione o idea mi è aliena, appartiene ad un altro, non la riconosco come mia. Le distinzioni compiute in questa guisa empirica non posseggono alcun principio razionale, e sono spesso fondate sui motivi più arbitrari ed instabili. L'oscillazione del senso comune riguardo l'Io si ripete indefinitamente nella vita interiore. Ho sempre la sicurezza che esiste un Io — e che io esisto — presente alla mia coscienza come quello le cui esperienze sono tutte queste e che ad ogni momento mi colloca di contro al non-Ego esterno. Ma nel distinguere il mio empirico non-Ego dall'Ego non seguo in ogni istante una norma stabile della mia vita interiore. Faccio agire anche volontariamente le distinzioni dell'Io e del non-Io, mi dirigo drammaticamente a me stesso come se fossi un altro, critico e condanno me medesimo e occorrendo mi osservo in maniera relativamente impersonale, come se io fossi una personalità del tutto aliena. D'altro lato, vi sono innumerevoli processi automatici che alterano o diminuiscono le distinzioni immediatamente date tra Ego e non-Ego. L'amante di *Locksley Hall* senza osservare sottilmente ci dice:

« L'amore prese l'arpa della vita e toccò con forza tutte le
[corde;

Toccò la corda del Sè che tremando trapassò nella musica
[fuor della vista ».

L'amante ammette che nello stato che egli così descrive, l'Io, pur invisibile nella sua interna esperienza, era tuttavia capace di farsi udire e assai risolutamente. E infatti si può chiedere se, in considerazione di ciò che ci dice l'amante di *Locksley Hall*, l'Io di questo amante sia mai passato al di là della sua sfera di visione, o sia mai stato fuori della vista. Ma la fortunata confusione emotiva che fa in questa circostanza l'auto-

coscienza è ben nota a tutti coloro che conoscono una emozione gioiosa. E anche nelle emozioni tristi una varietà infinita di intensità di chiarezza, di contorno, si manifesta appartenere ad ogni momento nella nostra coscienza empirica alle relazioni dell'Io col non-Io.

III

Ma taluno, soffermandosi ancora sull'Io empirico, potrebbe qui chiedere quale è la specie di unità che in mezzo a tutte queste variazioni si può tuttavia sostenere che il concetto dell'Io possegga nella nostra esperienza ordinaria, e per via di quali segni si può distinguere l'Io dal resto del mondo. Rispondo coll'indicare un fatto di capitale importanza per la comprensione dell'Io empirico. Le variazioni della nostra esperienza e della nostra opinione circa l'Io empirico sono innumerevoli, e nessun principio puramente razionale ci è di guida nel definire in ogni momento l'Io nel mondo del senso comune o nel distinguerlo dal non-Io. Ma resta tuttavia un *principio psicologico* che penetra tutti questi innumerevoli fatti e spiega in generale tanto perchè essi variino quanto perchè noi però supponiamo sempre non ostante il caos dell'esperienza, che l'Io della nostra vita interna ed esterna conservi una vera e propria unità sebbene a noi nascosta. Questo principio psicologico è semplicemente quello che in noi la distinzione tra l'Io e il non-Io ha un'origine prevalentemente sociale e presuppone un contrasto più o meno evidentemente presente tra ciò che noi ad un dato momento consideriamo come la vita d'un'altra persona, d'un nostro simile, o, come in breve generalmente lo si chiama, d'un Altro, e la vita che, per contrasto con quella dell'Altro è nello stesso momento considerata come la vita dell'Io presente. Per

formulare più brevemente la cosa: affermo che la nostra autocoscienza empirica dipende ad ogni momento da una serie di effetti di contrasto la cui origine psicologica sta tutta proprio nella nostra vita sociale e il cui continuare nella nostra presente vita cosciente, quando siamo soli, è dovuto ad un abito, al nostro ricordo delle relazioni sociali propriamente dette e ad un'immaginaria idealizzazione di esse. In ciò sta per gran parte la spiegazione di quelle ambiguità del senso comune su cui ho sin qui insistito.

Non posso dare qui a lungo la dimostrazione di questo modo di vedere. Ho esposto altrove abbastanza ampiamente gli aspetti psicologici della cosa ⁽¹⁾. Il mio amico prof. Baldwin dell'Università di Princeton ha indipendentemente elaborato una teoria dell'origine psicologica dell'autocoscienza e una dottrina circa l'evoluzione delle relazioni dell'Ego e dell'Alter, teoria che, nell'insieme, io sono ben disposto ad accettare e che concorda con le considerazioni che io stesso sono stato tratto a sviluppare e ad esporre nei luoghi ora indicati. Qui ho solo il tempo di dare una breve indicazione di ciò che io intendo per questa teoria dell'Io empirico, della sua unità nella varietà e della sua distinzione dal mondo del non-Io.

Nessuno di noi uomini, per quanto io ne so, giunge all'autocoscienza, tranne che sotto la persistente influenza dei suoi simili. Un bambino nei primi stadi del suo sviluppo sociale — cioè dalla fine del primo al principio del quinto anno di vita — manifesta, quando lo si os-

(1) Vedi i miei *Studi sul Bene e sul Male*, specialmente il saggio sulle Anomalie dell'Autocoscienza (*op. cit.*, pp. 169-197). L'assai completa trattazione fatta dell'argomento dal prof. Baldwin si trova nel secondo volume della sua notissima opera *Lo sviluppo spirituale nel Fanciullo e nella Razza*, dove tiene nell'intera disamina il luogo principale.

serva, il processo d'uno sviluppo dell'autocoscienza in cui ad ogni stadio l'Io del bambino si sviluppa e si forma mediante l'imitazione e mediante funzioni che si raccolgono intorno al fatto dell'imitazione altrui e sono funzioni secondarie di questa. Per conseguenza, il bambino è in generale conscio di ciò che esprime la vita di qualche altro, prima di essere conscio di sè stesso. E la sua autocoscienza, a mano a mano che si sviluppa, si nutre di modelli sociali, cosicchè ad ogni stadio della sua vita da sveglia la sua coscienza dell'Alter è un passo avanti della sua coscienza dell'Ego. I suoi compagni di giuoco, la sua governante, sua madre, gli operai di cui vede le occupazioni e la cui bravura lo affascina, fanno appello alla sua facoltà di imitazione e gli offrono i modelli per le sue attività. Egli impara le sue piccole arti e nel far ciò contrappone le sue operazioni a quelle dei suoi modelli e degli altri bambini. Ora il contrasto è nella nostra vita cosciente il padre della chiarezza. Ciò che il bambino fa istintivamente e senza confrontarlo con le azioni degli altri non può mai giungere alla sua chiara coscienza come un fatto suo proprio. È ciò che egli apprende per imitazione e poi riproduce, forse con gioia e ostinazione, come un atto che lo mette in grado di spiegare sè stesso in contrapposto ad altri; è ciò che costituisce l'inizio della sua vita cosciente. E in generale, d'allora in poi, le situazioni sociali, le emozioni sociali, il processo di penetrazione nei contenuti delle menti altrui durante il periodo in cui il bambino moltiplica le sue domande, i conflitti che avvengono nei giuochi infantili, i mezzi sociali per ottenere l'approvazione — in breve l'intera vita dell'armonia e delle rivalità sociali — sono cose tutte che significano una serie infinita di contrasti tra due ordini di contenuti, i quali conservano, in mezzo alle loro varietà, l'unità d'un carattere psicologicamente importante. In questo carattere

si fonda l'unità empirica e la continuità generale della nostra autocoscienza adulta.

Vale a dire, in una situazione interamente sociale si è consapevoli di idee, disegni, interessi, credenze o giudizi, la cui espressione si osserva nella forma di atti, parole, sguardi e simili, appartenenti all'organismo percepito dei nostri simili. In pieno contrasto con questo, tanto pel modo con cui appaiono nel campo della nostra percezione sensoriale, quanto per gl'interessi e i sentimenti abituali, da cui essi sono accompagnati e con cui sono mescolati, stanno gli atti, le parole e le altre espressioni del nostro organismo insieme con le idee, i disegni, le credenze che accompagnano questi atti. Sono semplicemente questi due nuclei contrastanti di contenuti mentali che costituiscono l'Alter e l'Ego, il prossimo e l'Io d'ogni istante empirico di quella che è la nostra coscienza strettamente sociale. Che questi ordini di contenuti stiano l'un contro l'altro in assoluto contrasto è anzitutto un semplice fatto del senso e del sentimento. Non si ragiona ad ogni momento intorno a questo fatto. Lo si constata. Nè si fa appello all'intuizione d'un Io primitivo o spirituale per osservare la presentazione del fatto che le parole del mio conoscente, a mano a mano che egli mi parla, non suonano o non son sentite come le mie parole di quando io parlo a lui e che le idee che le parole del mio conoscente arrecano tosto alla mia coscienza si trovano in contrasto assoluto, e contrasto che costituisce una presentazione, con le idee che hanno espressione nelle mie parole quando io gli rispondo. L'Alter e l'Ego in tali casi vengono constatati come fatti della nostra diretta osservazione. Se non fossero le differenze rilevate tra i contenuti che costituiscono la presenza osservata del mio conoscente e i contenuti che costituiscono la mia propria vita nel medesimo momento, il mio senso della presenza del mio

conoscente e la mia idea di me stesso si confonderebbero nella mia coscienza e non vi sarebbero quindi nè un Alter nè un Ego osservati.

Ora, nella nostra esperienza, sin dalla fanciullezza, si produssero appunto questi effetti di contrasto sociale. E tali contrasti conservarono sempre un certo grado di somiglianza non ostante grandi e numerose differenze. Appunto come tutti i contrasti di colore sono in certa misura simili, così è anche di tutti i contrasti sociali. I contenuti che costituiscono l'Ego, in ogni momento della loro contrapposizione agli altri contenuti presenti durante l'effetto di contrasto sociale, si sono sempre trovati associati con certe sensazioni organiche relativamente calde e durature, cioè con sensazioni provenienti dall'interno dei nostri corpi. I contenuti appartenenti alla coscienza che noi abbiamo dei nostri conoscenti furono sempre relativamente liberi da queste concomitanze e possedettero i caratteri appartenenti alle percezioni sensoriali esterne. E vi sono anche altre simiglianze empiriche presenti in tutte le relazioni sociali. Per conseguenza, non ostante tutti gli altri mutamenti, l'Ego e l'Alter hanno avuto la tendenza di separarsi, come fatti della nostra osservazione empirica e ciascuno dei due considerato come nucleo di fatti empirici osservati e ricordati, ha camminato verso la sua propria specie di organizzazione. L'Alter, considerato come un nucleo di fatti sperimentati — le parole, l'aspetto, gli atti e le idee degli altri — si differenzia e si integra in quella che io chiamo la mia esperienza dell'umanità; l'Ego, che è accentrato intorno alle sensazioni organiche relativamente costanti, ma che riceve il suo tipo di unità specialmente mediante gli effetti di contrasto sociale, rappresenta quella totalità di esperienza interna ed esterna che io riconosco come mia, appunto perchè essa differisce nettamente dalla mia esperienza di tutto il resto dell'umanità e sta con questo in una specie di contrasto permanente.

In origine, adunque, l'Ego empirico è secondario rispetto alla nostra esperienza sociale. Nella vita strettamente sociale, l'Ego è sempre conosciuto nel suo contrasto con l'Alter. E mentre il carattere permanente delle nostre sensazioni organiche ci aiuta ad identificare l'Ego empirico, questo carattere acquista importanza principalmente perchè per esso noi ci troviamo sempre in contrasto — contrasto d'una certa specie internamente osservabile — con la totalità del nostro mondo sociale.

Ora i processi psicologici interni della memoria e dell'immaginazione ci mettono in grado di estendere e diversificare indefinitamente ciò che la nostra vita strettamente sociale ci ammaestra in tal guisa ad osservare. Il bambino trasporta tosto i suoi giuochi in regni più o meno ideali, vive in compagnia di persone immaginarie, e così, idealizzando le sue relazioni sociali, idealizza anche il tipo della propria autocoscienza. Nella mia vita interna, imparo alla fine a ripetere, a variare, a organizzare idealmente, a compendiare in modi innumerevoli, le situazioni che ho dapprima appreso a osservare e valutare nelle relazioni strettamente sociali. Perciò il contrasto tra l'Ego e l'Alter, non più limitato alle relazioni tra me e quelli che a rigor di termini sono gli altri, può affinarsi sino a diventare il contrasto cosciente tra l'Io presente e quello passato, tra il mio Io critico e quello spontaneo, tra il mio Io superiore e quello inferiore, o tra la mia Coscienza e i miei impulsi. La mia vita riflessiva, secondo essa empiricamente ad ogni momento mi si presenta, è una specie di estratto e di compendio della mia intera vita sociale, considerata riguardo a quegli aspetti che io trovo particolarmente significanti. E così la mia esperienza di me stesso raggiunge una certa unità provvisoria. Ma io non osservo mai il mio Io come un fatto di coscienza singolo e scevro d'ogni ambiguità.

IV

Abbiamo ora, nelle sue linee generali, descritto l'Ego empirico. Abbiamo delineata l'origine delle sue infinite varietà. Abbiamo constatato che la sua unità non è, per la nostra presente forma di esistenza, un fatto che sia mai pienamente consistente in una rappresentazione quale una totalità di vita o di intendimento razionalmente determinata. L'unità empirica dell'Ego dipende semplicemente da una certa contiguità della nostra vita sociale con la nostra vita interna d'esperienza e di memoria. Il carattere più stabile dell'Ego empirico è quella *specie di contrasto in cui egli si trova col mondo strettamente e idealmente sociale in cui viviamo*. Ma precisamente come qui sulla terra non abbiamo una dimora duratura, così, nella nostra forma presente di coscienza, l'Io non ci è mai presentato se non come serie più o meno imperfettamente organizzate di esperienza, il cui contrasto con quelle di altri uomini ci attrae intensamente, ma il cui significato ultimo non può mai venir espresso nel tipo di esperienza che noi uomini abbiamo attualmente a nostra disposizione. Se la nostra vita non si nascondesse dietro il velo in una vita infinitamente più complessa e significativa, noi che abbiamo una volta osservata l'essenziale frammentarietà dell'Ego empirico dovremmo abbandonare la speranza d'un vero Io.

Ma restano da descrivere i due altri tipi di concezione dell'Io. Uno di questi, il secondo del nostro elenco, non occorre ci trattenga in questo stadio che pochi momenti. Il terzo lo delineeremo subito in modo da determinare il momentoso compito che ci sta ancora dinanzi per le successive conferenze.

Il secondo tipo di concezioni dell'Ego consiste in quelle che considerano l'Io come un essere reale in

un qualche senso metafisico, senza definire il vero Essere di quest'Io in termini rigorosamente idealistici.

Tali concezioni dell'Io umano come entità sono numerose nella storia della filosofia. Nella prossima conferenza ci dedicheremo a classificarle e a determinarle più di preciso. Per il momento, posso esemplificarle ricordando, come casi più comuni di esse, quelle concezioni che concepiscono l'Io umano quale, in senso realistico, un'entità distinta e indipendente. Per tali modi di vedere il vero Io è di frequente concepito come essenzialmente una sostanza. La sua individualità significa che in essenza esso è separabile non solo dal corpo, ma anche dalle altre anime. Esso conserva la sua unità, non ostante il caos della nostra esperienza, appunto perchè in sè, e indipendentemente da ogni esperienza, esso è Uno. Esso sta alla base della nostra vita psichica; e deve venire nettamente distinto dalla serie degli stati di coscienza e anche dalla loro organizzazione empirica. Esso è l'origine di ogni ordine della nostra vita mentale, e tutta la nostra autocoscienza è un'indicazione più o meno imperfetta della sua natura.

Codeste concezioni realistiche vi sono ben note. E ora sapete anche perchè, senza mancare menomamente di rispetto alla loro dignità storica, posso e debbo limitarmi a rifiutare di seguirle, in queste conferenze, nei loro particolari. Esse sono tutte fondate sulla concezione realistica dell'Essere. Devono perciò cadere tutte insieme con questa concezione. In realtà, l'importanza del loro vero spirito è spesso assai più profonda che quella della loro semplice lettera. Ciò che le dottrine dell'anima-sostanza hanno spesso voluto esprimere, vale a dire il rispetto per l'individualità umana e l'apprezzamento del suo eterno valore nella vita dell'Universo, è pur quello che fra poco la nostra

teoria della volontà umana individuale svilupperà a suo modo. Ma presa letteralmente la dottrina che sotto o dietro la nostra vita cosciente vi sia una sostanza permanente, non mai presentata nella coscienza o soggetta a una tale presentazione, ma reale e reale in guisa che il suo Essere sia indipendente da qualsiasi conoscenza che dal di fuori si riferisca ad essa — questa dottrina, dico, per quanto riguarda gli scopi della nostra argomentazione, cade semplicemente insieme col Realismo, e il suo significato corretto e purificato può solo apparire nel mondo dell'Idealismo e in forma del tutto diversa. Checchè l'Io sia, esso non è una cosa. Non è una sostanza, nel senso aristotelico o cartesiano. Non è un'entità realistica di qualsiasi specie. Sia che noi uomini giungiamo mai o no a conoscerlo esattamente, esso esiste soltanto come conosciuto e come parte dell'adempirsi d'un intendimento nella vita divina. Possiamo risparmiarci di fornire qui in particolare la prova di questa tesi semplicemente perchè la dimostrazione generale che abbiamo data dell'Idealismo ha esaurito l'argomento. Noi non condanniamo il Realismo senza avere udite le sue ragioni; ma solo dopo il più attento esame di esse. Ma col Realismo se ne va anche ogni concezione che considera l'Io reale come qualche cosa di diverso da quello che è ogni fatto reale nell'universo: un intendimento incorporato in una vita cosciente, presente come un tutto relativo nell'unità della vita Assoluta.

Resta dunque il terzo tipo di concezione dell'Io, cioè il tipo strettamente idealistico. Ed era precisamente questo tipo che io esemplificavo dianzi, quando parlavo del modo con cui l'Io venne anche dal senso comune distinto in superiore e inferiore, in più nobile e più basso. Come vedemmo, questi concetti, esposti alla maniera ordinaria, sono incompleti e conducono a frequenti

30

incoerenze. Quando lo avremo rettificato in analogia alle esigenze del nostro Idealismo, il concetto dell'Io assumerà una forma che ridurrà ad unità queste apparenti incoerenze del senso comune morale e si libererà anche dalla schiavitù delle complicazioni empiriche impostaci dall'Ego del momento fuggevole. Vedremo allora che il concetto dell'Io individuale è, nelle sue forme superiori, per gran parte una concezione etica. E il terzo tipo di concezioni dell'Ego consiste in definizioni che hanno sempre insistito appunto su questo aspetto. Da questo punto di vista, l'Io non è una cosa, ma un intendimento incorporato in una vita cosciente. La sua individualità, nel caso d'ogni essere umano implica l'essenziale unicità di questa vita. La sua unità, poichè trascende tutto ciò che constatiamo esserci presentato nel nostro presente tipo di coscienza, implica che il vero Io individuale dell'uomo raggiunge la sua espressione definitiva in qualche forma di coscienza diversa da quella che noi uomini possediamo. La varietà, la complessità, l'ambiguità e l'incoerenza della nostra coscienza presente dell'Io, va spiegata come dovuta al fatto che, nell'ordine morale dell'universo, nessun Io individuale è o può essere isolato, o in qualsiasi senso separato, dagli altri Io o dal regno totale della vita interna della Natura. Per conseguenza, anche ciò che v'è nell'Io di maggiormente individuale si manifesta soltanto nella più stretta connessione con ciò che trascende l'intendimento e la vita dell'individuo finito. Ora, nella nostra forma presente di esistenza cosciente, noi cogliamo solamente qualche lampo del vero significato dell'Io individuale, secondo quel significato si esprime nei nostri atti ed ideali, e pure lampi soltanto frammentari ci giungono circa il modo con cui quest'Io è collegato con le vite dei suoi simili, o dipende per la sua espressione dalle sue relazioni con la natura, o è sottoposto

Unità in sistema di centri periferici in evoluzione dalla coscienza all'Autore morale

all'ordine morale generale dell'universo. Questi vari fuggevoli baleni di conoscenza costituiscono il nostro tipo presente di esperienza umana. Ed è alla loro varietà, alla loro molteplicità, alla loro frammentarietà, che si devono tutte le incoerenze che si riscontrano nelle interpretazioni che tentiamo di dare dell'Io, incoerenze che sono state illustrate dalla nostra attuale discussione. Ma se volete liberarvi dalla disperante schiavitù di tali incoerenze, dovete rivolgervi, non ad una concezione realistica dell'Anima-sostanza, ma ad un'interpretazione del significato etico della nostra vita presente, più profonda di quella da noi sin qui formulata. E da questo punto di vista otteniamo un concetto dell'Io e dell'individualità che, allo stadio presente, può essere riassunto come segue.

La nostra generale teoria idealistica asserisce che l'universo nella sua totalità è l'espressione che un intendimento ha in una vita. Abbiamo in conferenze precedenti ripetutamente messo in luce ciò che questa concezione presuppone relativamente ad ogni frammento od aspetto di vita che la vostra attenzione può a caso scegliere o la vostra umana esperienza mettervi dinanzi come soggetto di investigazione. Ogni istante di coscienza finita incorpora parzialmente uno scopo, e in tal modo possiede il suo significato interno. Ogni istante di coscienza finita cerca altresì in qualche modo un'espressione diversa ed oggetti diversi da quelli presenti a questo preciso istante, e in tal modo possiede quello che abbiamo chiamato il suo significato esterno. Il nostro Idealismo si fondò in prima linea sulla tesi che il significato interno e quello esterno d'ogni processo finito d'esperienza dipendono l'uno dall'altro, cosicchè se l'intero significato e l'intero intento d'un finito istante di vita è pienamente sviluppato e perfettamente incorporato, questo significato totale dell'istante diventa identico con

l'Universo, con l'Assoluto, con la vita di Dio. Anche ora, checchè siate o vogliate, il significato implicito dei vostri sforzi anche più ciechi è identico con l'espressione totale della Volontà divina. Ed è in questo aspetto del mondo che noi riscontrammo l'unità dell'Essere. D'altro canto, come pure abbiamo veduto, questa unità della vita del mondo non è un'unità semplice, come quella cui aspira il mistico. È un'unità infinitamente complessa. E di questa complessità, di questa ricchezza di vita, presupposta dalla completa espressione d'ogni vostro, anche più fuggevole e finito, baleno di significato, i fatti precedentemente accennati circa l'Io sono soltanto esempi. Se voi siete in compagnia d'un amico, tutto il significato dei vostri pensieri e dei vostri interessi mentre parlate con lui, non solo richiede per la sua completa espressione tanto la sua vita interna quanto la vostra, e non solo richiede l'effettiva e cosciente unità della sua vita e della vostra in virtù dei legami della vostra amicizia; ma richiede altresì che, nonostante questa unità della vostra vita di amici — anzi, anche a cagione di questa unità — il vostro amico e voi rimaniate due vite contrapposte, la cui unità racchiude e presuppone la varietà che possedete in quanto siete questi due amici. Poichè un'amicizia non è una semplice unità di vita cosciente, ma l'unità di due vite coscienti ciascuna delle quali si contrappone all'altra e sente nella relativa indipendenza dell'altra l'adempimento del proprio scopo. E precisamente in tal modo, quando il vostro intendimento è non amichevole ma ostile e quando vi trovate in presenza del vostro oppositore, del vostro rivale, del vostro nemico, il vostro finito intendimento cosciente implica tuttavia, pur fra mezzo a tutte le sue confuse illusioni, l'esigenza che la vita stessa del vostro nemico esista come espressione dell'intento ostile che voi nutrite di ritenerlo il vostro reale nemico, mentre, ciò non

di meno, questa sua vita, altra dalla vostra presente esperienza cosciente e collegata con la vostra esperienza dai vincoli dell'intendimento, è contrapposta alla vostra propria vita come quella vita cui la vostra si oppone e cerca o di conquistare al proprio scopo o di annullare. L'amore finito e l'odio finito, e l'umana esperienza della vita in qualsiasi forma, implicano perciò sempre che la volontà presente, ma imperfettamente espressa, in questo istante passeggero, è veracemente espressa mediante un'altra vita cosciente che, dal punto di vista Assoluto, sta ad un tempo, in unità cosciente con lo scopo di questo istante ed altresì in contrasto cosciente con esso.

Il contrasto tra Io e non-Io ci si manifesta, adunque, in prima linea, come il contrasto tra il significato interno e quello esterno dello scopo di questo presente momento. Nel senso più ristretto l'Io è precisamente la vostra presente e imperfettamente espressa pulsazione di significato e di scopo — questo sforzo, questo amore, quest'odio, questa speranza, questa paura, questa investigazione, questo discorso interno della volontà dell'istante, questo pensiero, questo atto, questo desiderio: in breve, questa idea nel senso di intendimento interno. Nel significato più largo, il non-Io è tutto il resto della totalità divina di vita cosciente: l'Altro, il Mondo esterno di significato espresso, in quanto è in contrasto con ciò che, in questo preciso istante della nostra forma umana di coscienza, è osservato, e, relativamente parlando, posseduto. Ogni idea finita è quindi un Io; e io posso, se volete, porre in contrasto il mio Io presente col mio Io passato o futuro, con le speranze di ieri o le azioni di domani, altrettanto esattamente quanto posso contrapporlo con la vostra vita interna, o con l'intera società di cui sono membro, o con la vita totale di cui la nostra esperienza della Natura è un indizio, o, final-

mente, con la vita di Dio nella sua interezza. In ognuno di tali casi avverto un vero contrasto tra l'Io e il non Io. Tutti questi contrasti hanno un carattere comune, e cioè che in essi una volontà imperfettamente espressa è contrapposta alla sua stessa più completa espressione, mentre apparisce predominante il fatto — fatto di Essere, perfettamente genuino — che l'espressione completa conserva sempre, e non assorbe semplicemente nè tramuta, il contrasto stesso tra l'Io finito e il suo Altro desiderato o presupposto, cioè il suo mondo di significati esterni. Ma se voi chiedete quanti di tali contrasti possono prodursi, rispondo: un numero infinito. L'Io di questo istantaneo lampeggiamento di significato cosciente può in innumerevoli maniere essere posto in contrasto col non-Io, il cui contenuto può essere la vita del passato e del futuro, degli amici e dei nemici, dell'ordine sociale e della Natura, la vita finita in generale e la vita di Dio nella sua totalità.

Ma se il contrasto dell'Io col non-Io può dunque venir determinato accentuando in modo infinitamente vario l'uno o l'altro dei suoi aspetti, nell'unità dell'Io col non-Io si può dare rilievo ad aspetti del pari innumerevoli, la profondità e l'estensione del cui significato varierà con la sfera di vita di cui si tien conto e con la specie di contrasto tra l'Io e il non-Io che si scorge prevalente di contro all'unità. Così, nel caso comune della nostra ordinaria autocoscienza sociale, io scorgo anzitutto un certo regno di esperienza passata e futura come collegato in tal guisa all'interno significato dell'esperienza di questo istante cosciente, che io chiamo questa temporale totalità di vita la vita del mio Io umano, mentre pongo in contrasto tale particolare esistenza mia propria con quella dei miei amici, dei miei avversari, dei miei simili, o con quella della società umana in generale. I motivi che conducono a tale

identificazione dell'Io dell'istante con una certa parte di ciò che è il non-Io dell'istante, cioè con una certa parte dell'esperienza passata e futura, sono, come abbiamo visto, assai vari, e, nella nostra esistenza empirica, mutabili e transitori. Chiunque crede di possedere un principio razionale che giustifichi l'abituale identificazione che egli fa del suo passato e del suo futuro con l'Io di questo istante, non ha che da considerare per scoprire il suo errore le variazioni psicologiche dell'autocoscienza dianzi enumerate. Ciò che, dopo questo esame dell'Io del senso comune, si troverà dinanzi sarà la persuasione veramente profonda ed importante che egli *deve possedere* o creare da sè, non ostante questo caos, qualche principio, qualche contrasto di rilevanza decisiva, da cui sia messo in grado di identificare, con unità e permanenza di intendimento, la porzione della vita del mondo che deve essere, nel senso più largo, sua propria, e da cui sia anche messo in grado di contrapporre a questo suo più ampio Io tutto il resto del mondo della vita.

E ora questa stessa considerazione, questo fatto che *si deve essere capaci* di scegliere da tutto l'universo una certa parte di vita ricordata e aspettata, concepita e voluta, come quella del proprio Io vero e individuale, e che si deve porre in contrasto con questa totalità di vita, con questa nostra più ampia o più vera individualità, la vita di tutti gli altri Io individuali e la vita dell'Assoluto nel suo tutto — questa considerazione, dico, ci mostra immediatamente il senso nel quale l'Io è una Categoria Etica. In questo momento, come ho detto, potete veramente identificare l'Io, se volete, appunto col rapido lampo del presente istante di intendimento interno; e in tal caso potete chiamare tutto il resto il non-Io. Fare così significa lasciare all'Io un solo momento di vita fuggevole, un frammento il cui

più profondo significato è interamente esterno a esso. Ma potete anzitutto identificare (e in generale lo fate) un passato ricordato, un futuro voluto, con l'Io la cui individualità vi è in questo momento accennata; e poscia opporre questo Io allargato di memoria e di scopo ad un non-Io il cui contenuto è prima di tutto il mondo dei nostri simili e poi il mondo della Natura e dell'Assoluto nelle sue totalità. Ma che cosa giustifica il formarsi di questa concezione d'un Io più ampio? Rispondo che indipendentemente dalle vedute mutevoli e capricciose del senso comune una cosa sola lo giustifica, cioè questa: voi considerate questa vita e questo sforzo del momento presente come il brevissimo tratto d'un certo compito ora assegnatovi, il compito della vostra vita come amico, come lavoratore, come cittadino fedele, o in generale come uomo, cioè come una delle espressioni di Dio in forma umana. Riconoscete che, per quanto avanti possiate procedere nell'adempimento di questo compito, per quanto complessa possa diventare questa vostra vita individuale, essa rimarrà sempre, non ostante la sua unità con la vita del mondo, contrapposta in senso vero alla vita dei vostri simili e a quella di Dio, precisamente come voi ora vi trovate in contrapposto ad entrambi. Mentre il vostro intendimento totale è ora, e sempre rimarrà, uno con la vita intera di Dio, riconoscete che questo intendimento totale si esprime nella forma d'un sistema organato di vite contrastanti e cooperanti, di cui una, cioè la vostra vita individuale, è più strettamente collegata nello scopo, nel compito, nell'intendimento con la vita di questo istante di quel che non lo sia la vita di qualunque altro individuo. Ossia, come si potrebbe dire: « In questo istante io sono veramente uno con Dio nel senso che in lui è espresso il mio stesso Io assoluto. Ma la volontà di Dio si esprime in una vita molteplice. E

questa vita è un sistema di vite contrapposte che sono varie anche in virtù della significativa loro unione. Giacchè la vera unità dell'intendimento si manifesta meglio nella varietà, appunto come la più intima e grande amicizia è quella d'amici profondamente contrastanti. E tra le vite molteplici che nella sua unità il mondo incarna, ve n'è una, e solo una, il cui compito mi sia qui indicato come il mio compito, come il mio piano di vita — un ideale la cui espressione abbisogna veramente della cooperazione di innumerevoli altri Io, d'un ordine sociale, della Natura, dell'intero universo; ma il cui significato individuale resta contrapposto ad ogni altro significato individuale. Se questo è il mio compito, se questo è ciò che la mia vita passata ha voluto, se questo è ciò che il mio futuro deve adempiere, se è in questa guisa che io faccio l'opera di Dio, se la mia vera relazione con l'Assoluto può essere conquistata soltanto mediante la realizzazione di questo piano di vita e mediante l'adempimento di quest'unico compito, allora veramente sono un Io, e un Io che non è un qualche altro precisamente in quanto la mia vita ha questo scopo e non un altro. *Per opera di questo significato del mio piano di vita, di questo possesso d'un ideale, di questo Intento di rimanere sempre un altro in confronto dei miei simili non ostante la mia unità con essi dipendente dal divino disegno — per opera di ciò, e non del possesso d'un' Anima-sostanza, sono determinato e creato come Io.*

Tale, dico, sarà la nostra professione di fede, se pervenite a definire l'Io nei soli termini esatti, cioè in termini etici. Se aderite una volta a questa definizione, allora le infinite varietà empiriche dell'autocoscienza e i capricci del senso comune non vi sconcerteranno più. Giungerete a conoscere che, poichè ora vedete attraverso un vetro annerito, non potete attualmente attendervi di sperimentare il vostro io umano in un'espres-

sione coerente e definitiva. Ma conoscerete anche che siete un Io precisamente in quanto intendete compiere la volontà di Dio diventando uno; e che siete un individuo precisamente in quanto vi proponete di eseguire il compito del Padre vostro in una maniera unica, cosicchè in questo istante cominci un'opera che possa essere finita solo nell'eternità — un'opera che, per quanto possa essere strettamente collegata con tutto il resto della vita divina, pure resta, nella sua espressione, distinguibile da tutta quest'altra vita. Riconoscerete che ad ogni momento ricevete dal di fuori e da altri Io le esperienze stesse che danno al vostro Io la possibilità di possedere il suo intendimento. Conoscerete che da soli nulla sareste. Conoscerete anche che come cooperatori dei vostri simili e servi di Dio, avete un destino di cui la nostra vita presente ci offre solo un oscurissimo indizio.

Quest'è, nelle sue linee generali, la dottrina dell'Io etico, a sviluppare e sostenere la quale saranno dedicate le nostre conferenze successive.

CONFERENZA III

Il posto dell' Io nell' Essere.

Nell' ultima conferenza, dopo d'aver studiato le varie forme che assume la nostra autocoscienza empirica, giungemmo ad una definizione idealistica di ciò che intendiamo per Io individuale umano, considerato come un Essere reale. Durante la conferenza presente colla parola « Io » denoterò, a meno che non dichiarassi espressamente il contrario, l' Io umano definito in tal guisa, e non l' Io Assoluto come Assoluto.

Nella presente conferenza mi propongo, anzitutto, di fare qualche altro raffronto tra la mia teoria dell' Io e le dottrine che sono state sostenute nella storia del pensiero, e di sviluppare più pienamente a questo proposito la mia tesi. In secondo luogo, imprenderò a considerare la relazione in cui la mia teoria dell' individuo sta con l'interpretazione della Natura che esposi nella quarta conferenza del precedente volume; e a discutere il senso in cui, secondo il mio punto di vista, possono nel corso dell'evoluzione naturale apparire dei nuovi individui. In terzo luogo, intendo considerare brevemente la questione relativa al punto sino al quale l' Io è causalmente determinato, riguardo la sua esperienza e la sua volontà, dalle sue relazioni con l'ordine naturale.

Finalmente, discuterò il senso secondo il quale l'Io individuale può possedere la Libertà etica, in considerazione della sua relazione con la Volontà divina.

I

Storicamente, esistono teorie dell'Io corrispondenti a ciascuna delle quattro concezioni dell'Essere. E in primo luogo, da quel classico esempio di primitivo Realismo che è la dottrina del Sankhya in poi, la metafisica realistica fu una fonte particolarmente abbondante di teorie varie dell'Io. Non sempre il Realismo prese la forma della teoria dell'Anima - sostanza, sebbene, come vedemmo l'ultima volta, questa teoria sia un caso tipico di Realismo e un caso, poi, specialmente frequente della concezione realistica dell'Io. Ma una teoria dell'Io usa la concezione realistica dell'Essere quando considera l'Io come, nella sua più intima natura, logicamente o essenzialmente indipendente dal fatto che esistono altri Io, cosicchè si possa pensare che gli altri Io svaniscono senza che quell'Io rimanga alterato nel centro più riposto del suo Essere. Le Monadi del Leibniz sono degli *io* realistici; e assai spesso le forme più radicali di individualismo etico, allo scopo di salvaguardare la dignità, la libertà, i diritti dell'Io, hanno preferito di usare una concezione realistica. Quando l'Io vien così definito dai vari tipi di dottrine più spiccatamente etiche di Realismo individualistico, esso sembra stare entro il suo regno come una specie di autorità assoluta contro ogni volontà e conoscenza esterna che pretende determinare la sua natura, i suoi limiti precisi, il suo intendimento. Esso è semplicemente ciò che la sua stessa sostanziale natura lo determina ad essere. È quindi un'entità separata, di cui si può dire che nè Dio nè l'uomo può essenzial-

mente avvicinarla, incontestabile, che possiede forse i suoi diritti inalienabili, l'unità d'ogni ordine etico, il centro del proprio universo. Da questo punto di vista, il problema principale per un siffatto individualismo realistico rimane sempre quello di vedere come quest' Io, i cui interessi sono essenzialmente suoi propri, possa razionalmente giungere a riconoscere di esser tenuto a qualche cosa verso gli altri Io o verso Dio, o a riconoscere un assoluto Dovero oltre il proprio capriccio. Appunto perchè, dentro al suo regno, esso è ciò che è con completa indifferenza verso la circostanza che voi dal di fuori lo conosciate o no, o che la vostra esterna volontà lo approvi o no; sorge tosto il problema perchè quest' Io abbia alla sua volta a riconoscere un'autorità qualunque. Per quanto riguarda la sua conoscenza dell' Essere, l' Io indipendente di qualsiasi forma teoretica di Realismo, una volta che la sua indipendenza sia stata riconosciuta, tende, nei casi estremi, a diventare solipsistico. Ma per quanto riguarda la sua moralità, questo medesimo Io, nelle forme, pure estreme, di Realismo etico, tende a diventare anarchico ⁽¹⁾. Se in queste forme estreme e meno comuni, il Realismo, venendo meno alle sue abituali tendenze storiche, abbandona il suo solito rispettoso conservatorismo, ciò avviene semplicemente perchè in generale gli estremi facilmente si toccano, e perchè nel caso speciale della teoria dell' Io, il Realismo ha a che fare con un problema che serve a saggiarlo ed è particolarmente atto a recare in luce le sue più profonde incoerenze. Circa il mondo esterno a tutti i nostri Io umani, il Realismo, come appare dalla

(1) *L'unico e la sua proprietà* di MAX STIRNER è principalmente un esempio di questo modo di considerare l'Essere. Ma la concezione di Nietzsche non può esattamente venir enumerata qui, in grazia d'un elemento idealistico che, secondo io penso, può giustamente essere riconosciuto nella sua concezione dell'individuo.

sua storia, è caratteristicamente sottomesso, rispettoso e conservatore, appunto perchè si occupa irriflessivamente d'una Realtà inaccostabile e assoluta che è al di là della nostra vita. Ma tosto che il Realismo tenta di applicare le sue categorie al regno interiore, nel quale i suoi metodi irriflessivi non sono assolutamente a posto, esso non si fa certo meno dogmatico del solito nè meno disposto a richiamarsi alla tradizione e a gridare ai suoi avversari gli abituali suoi epiteti patologici; ma diviene manifestamente più incapace, una volta che ha definito ognuno dei suoi Esseri indipendenti, a dire quale vincolo o legame, quale legge o ragione, quale obbligazione o responsabilità possa collegare un Essere indipendente ad ogni altro. Per conseguenza gli anarchici dogmatici che compaiono nella storia dell'etica sono spesso realisti circa la loro teoria dell'Io.

Quanto alla teoria mistica dell'Io, abbiamo già seguito sino in fine la interpretazione ch'essa dà del problema della vita. L'Io è l'Assoluto, l'Assoluto è semplice; e in quella teoria non rimane nè la varietà di individui, nè alcuna forma o legge di vita. La sola parola circa il vero Io è il *Neti, Neti* dell'indiano. Per conseguenza il Misticismo condanna semplicemente ogni individualità finita come un cattivo sogno.

Anche il moderno Razionalismo critico ha le sue interpretazioni dell'Io; e sono molteplici. Ma in generale la terza concezione dell'Essere, come abbiamo continuamente veduto, è riflessiva e assai circospetta; e le sue teorie dell'Io, nella maggior parte dei casi, posseggono una larga porzione di verità. Per il Razionalismo critico l'Io non è un'entità indipendente, nè una semplice esperienza, ma un essere la cui realtà presuppone la validità d'un sistema di leggi e di relazioni. Queste leggi possono essere considerate nel loro aspetto psicologico. In questo senso, il mio Io si estende sin dove

permangono valide per la ragione empirica chiamata vita umana i miei possibili ricordi, le mie aspettative, i miei piani determinabili. E la mia esistenza come Io significa semplicemente che queste leggi della mia memoria, della mia volontà e della mia esperienza personale sono valide fintanto che io vivo. Ovvero le leggi in parola possono essere considerate come quelle d'un'interpretazione etica della vita. In questo caso, il Razionalismo critico intende per Io un essere definito in termini d'un certo sistema valido di leggi circa i diritti e i doveri delle persone. L'Io, nel concetto di tali teorie, non esiste già dapprima come Essere indipendente per poi originare o acquistare altrimenti, quasi gli si aggiungesse esteriormente, il suo sistema di diritti e di doveri. Invece, per il Razionalismo critico, l'Io etico è determinato ed esiste solo mediante il precedente riconoscimento di questi stessi validi diritti e doveri. Perciò chiunque non ha appreso a riconoscere l'ufficio che nel mondo gli incombe come soggetto della legge morale o membro d'un ordine sociale, non è affatto un Io etico. Ma chiunque è un Io, è tale in virtù di questa riconosciuta validità della legge. Nella storia del pensiero recente, la concezione kantiana dell'Io, indipendentemente dai suoi elementi realistici, appartiene, per quanto riguarda le conseguenze, essenzialmente a questo terzo tipo. L'Io cosciente di Kant esiste, dal nostro umano punto di vista, precisamente in quanto sono valide le Categorie, che esprimono la sua unità nel regno dell'esperienza. La sua esistenza come soggetto di conoscenza, per quanto possiamo conoscerlo, viene in tal guisa ad estendersi quanto si estende la sfera di tale validità. L'Io etico di Kant esiste come il libero riconoscitore della Legge morale. Ed è specialmente in Fichte, il quale liberò la dottrina di Kant dai suoi elementi realistici, che questa concezione viene alla luce e si urta

con le tendenze puramente idealistiche di Fichte. Per Fichte, dell'Io, sebbene esso sia il vero principio dell'essere, va detto non già che è, ma piuttosto che deve essere.

Ora la verità e il valore pratico di tutte queste dottrine sta nel fatto che esse riconoscono che le relazioni valide dell'Io e le leggi che congiungono un Io agli altri sono condizioni senza le quali l'Io non potrebbe nè esistere nè venir concepito. Il difetto del Razionalismo critico sta per conseguenza nella sua concezione essenzialmente astratta e impersonale dell'Essere. L'Io, in questo senso, è una legge piuttosto che una vita; e un tipo di esistenza piuttosto che un Individuo. È precisamente la restituzione dell'individualità all'Io che costituisce l'opera essenziale del nostro Idealismo. Per noi l'Io non possiede un Essere indipendente; ma è una vita e non una semplice legge valida. Esso conquista la sua individualità mediante la sua relazione con Dio; ma anche in Dio risiede come individuo, perchè è un'espressione unica dello scopo divino. E poichè l'Io è precisamente, nella sua totalità, il cosciente e intenzionale adempimento, nella sua maniera unica, di questo scopo divino, la volontà individuale dell'Io non è interamente determinata da un potere che la modelli come è modellata la creta, potere chiamato la volontà di Dio; ma, al contrario, ciò che l'Io nella sua totalità vuole è esattamente la volontà di Dio e si identifica con una delle parecchie espressioni contenute in un singolo scopo divino, cosicchè, per le ragioni già esposte in generale nella conferenza conclusiva della serie precedente, l'Io è, nella sua più intima individualità, non una volontà indipendente, ma pure una Volontà Libera che frattanto non riconosce alcun padrone esterno, non ostante la sua unità con la vita totale di Dio, e non ostante la dipendenza che in modi innume-

revoli la lega alla Natura e agli altri uomini, riguardo ad ogni cosa tranne l'individualità e l'unità della sua vita.

Intanto, non potrò mai insistere troppo fortemente su ciò che nella nostra forma presente di coscienza umana il vero Io d'ogni uomo individuale non è un dato, ma un ideale. È vero che di primo acchito questa interpretazione viene in generale, e spesso con collera, respinta. « Forse che non conosco direttamente (si persiste a domandare) che sono e chi sono? » Rispondo: tu sai veramente, sebbene non mai in maniera puramente diretta, *che* esisti. Ma nella tua vita presente non puoi mai mettere in chiaro in forma d'un'esperienza diretta *chi* tu sia. So che io sono, in quanto sono quest'Io individuale umano, solo in quanto ogni intendimento interno che la mia esperienza presente racchiude mi rinvia ad altro momento o ad un qualche Altro per la sua interpretazione completa, mentre questa specie particolare d'intendimento interno, quale quella espressa nel cartesiano *cogito ergo sum*, l'intendimento per cui divengo consapevole di me stesso come questo individuo differente dal resto del mondo, implica e richiede, per la sua completa realizzazione, qualche specie di contrasto tra l'Io e il non-Io. Ho, adunque, la sicurezza di me stesso, solo in quanto ho la sicurezza della natura dell'Essere in generale. Ho bene il diritto di contrapporre in tal guisa l'Io e il non-Io; ma la mia sicurezza riguardo all'Essere di questo contrasto si fonda sulle medesime generali certezze che portano alla completa concezione metafisica che io mi faccio sulla natura della Realtà.

Ma, per quanto riguarda la possibilità di scoprire *chi* sono, la risposta a questa domanda implica, dal suo lato empirico, tutte quelle complicazioni e incoerenze del senso comune che abbiamo esposto l'altra volta. Se voi mi considerate semplicemente come mi considera

il senso comune, io sono, ad ogni momento, ciò che mi fa sembrare l'esperienza sociale o la solitaria riflessione. Sono, perciò, quello che la mia empirica contrapposizione a voi, alla società in generale, a coloro che amo, a coloro contro cui lotto — in breve, quello che le mie facoltà, le mie vicende, i miei piani, ricordati o previsti — mi determinano a considerare con grande rilievo come me stesso in contrapposto al resto del mondo. Non v'è alcun momento nella nostra esperienza umana in cui io posso dire: ora ho, non solamente assunto, presupposto, concepito, ma effettivamente riscontrato nell'esperienza l'Io, per modo da osservare ora ciò che definitivamente sono.

In qual modo, adunque, posso nel momento presente definire me stesso come questa persona effettivamente unica e reale? Abbiamo già visto in generale quale è la risposta a questa domanda. L'Io può essere definito in termini di ideali. Se noi vogliamo che un uomo osservi in modo definitivo ciò che ora è, richiamiamo la sua attenzione su vari accidenti empirici della sua vita, sulla sua presenza corporea, sulle sue sensazioni organiche, sul suo nome, sul suo stato sociale, sui ricordi del passato. Ma niente di ciò possiede un significato determinato in modo unico; e non è così che noi possiamo mostrare ad un uomo ciò che è. Ma quando, irritati dalla nullità morale d'un uomo, usiamo significativamente il modo imperativo e diciamo. « Checchè tu sappia o non sappia circa te medesimo, in ogni modo *sii qualcuno* », noi poniamo in rilievo ciò che è in fondo il punto essenziale. Quanto con quelle parole intendiamo è di fare la seguente esortazione: « Abbi un piano; dà unità ai tuoi intenti; proponiti di raggiungere qualche cosa di definito mediante la tua vita; mettiti dinanzi un ideale ». Noi scorgiamo in tali casi che l'Io si può definire in termini di scopo, di continuità del

piano della vita, di volontaria subordinazione delle esperienze accidentali ad un ideale tenuto persistentemente in rilievo. Se questo ideale tiene l'individuo in contrapposto con altri individui, come servo di questi padroni, o come in modo unico servo di Dio, come amico di questi amici, maestro di questi scolari, compagno di lavoro di questi camerati, allora l'Io che abbiamo definito è l'Io d'un uomo individuale. In quanto è tale non deve venir confuso con gli Io di questi altri appunto perchè l'ideale, se venisse espresso in una vita, sarebbe espresso in costante contrasto con queste altre vite. La nostra teoria idealistica insegna che ogni vita, piano od esperienza individuale raggiunge la sua unità in Dio, per modo che esiste un solo Io assolutamente definitivo ed integrato, quello dell'Assoluto. Ma il nostro idealismo riconosce anche che nell'unica vita divina v'è molteplicità di organi, contrasto, varietà. Cosicchè, mentre è vero che per ognuno di noi l'Io Assoluto è Dio, però noi conserviamo la nostra individualità e la nostra distinzione uno dall'altro *appunto in quanto i nostri piani di vita, per la stessa necessità della loro base sociale, sono reciprocamente contrastanti, e ciascuno di essi può ottenere il suo adempimento solo riconoscendo altri piani di vita come differenti da sè*. E se dal punto di vista dell'Assoluto, come pure dal nostro, ogni vita individuale che possenga l'unità d'un piano occupa il suo posto unico nella vita del mondo, noi, vari esseri umani, viviamo, per Dio come per noi, vite che stanno in relazione, eppure sono contrastanti e diverse, ciascuna delle quali è una vita individuale connessa entro di sè, ma distinguibile da tutte quelle che vivono gli altri, precisamente come la nostra normale coscienza sociale ci fa apparire che siamo.

Ma se il mio Io umano può essere definito in maniera singola e connessa solo in termini di ideale, noi

scorgiamo tosto che, nella nostra presente vita umana, nessun piano di vita può avere nè una determinazione precisa nè una realizzazione completa; e perciò possiamo dire: « Nella vita presente non riscontriamo mai l'Io come un fatto dato e realizzato. Esso è per noi un ideale. Il suo vero luogo è nel mondo eterno, dove tutti i piani sono adempiti. In Dio soltanto perveniamo completamente a noi stessi. Là solamente conosciamo tanto quanto siamo conosciuti ».

La concezione dell'Io in tal guisa delineata presenta delle difficoltà e lascia ancora irresolute delle questioni speciali, che io sono l'ultimo ad ignorare. Fu allo scopo di far fronte appunto a queste difficoltà che ci fu bisogno di dar principio al nostro compito con tutta la nostra precedente discussione della teoria dell'Essere e di svolgere come preliminare allo studio dell'Io la nostra teoria della Natura. Nel trattare i problemi generali dell'Essere abbiamo esposto tali difficoltà e risposto ad esse in generale. Ma nel definire l'Io abbiamo già riscontrati questi problemi generali in un caso nel quale, a cagione delle complesse relazioni naturali dell'Io, essi possiedono un'importanza particolare. Nessuno può trattare il problema dell'Io, sulla base dei fatti empirici riguardanti l'*io* umano, senza scorgere, come scorgemmo l'altra volta, che l'Io si trova nella più intima relazione di dipendenza tanto con le condizioni naturali quanto con quelle sociali, relativamente ad ognuno dei suoi attributi che può essere definito in termini generali. Esso ha un'origine nel tempo. Possiede un temperamento ereditario. Gli è impossibile di essere qualche cosa indipendentemente dall'educazione sociale. E se si rimuove dalla sua interna coscienza il riconoscimento delle sue relazioni di contrasto coi suoi compagni, coi suoi rivali, coi suoi superiori, o veri e propri, o più o meno idealmente concepiti, esso perde in un momento tutto ciò

che rende l'autocoscienza o degna di essere posseduta o concepibile. Tutto il suo significato etico si fonda quindi sulle relazioni con Dio e con l'uomo, che, nella sua capacità di essere finito, esso può soltanto accettare e non creare. In tutti questi aspetti l'Io appare temporalmente come un prodotto, un risultato, una creatura del destino soggetta alla determinazione. Toglietegli il punto d'appoggio del mondo, ed esso diverrà istantaneamente nulla. Inoltre, invano vi sforzate di salvare l'indipendenza dell'Io definendolo come una sostanza. Perchè tutta l'indipendenza che egli può mai desiderar di possedere è un'indipendenza cosciente, e a questa nulla contribuisce un'Anima-sostanza. E se la vostra coscienza è semplicemente basata su di un'esistenza che giace sotto la coscienza e che non viene mai alla luce come vostra volontà e intendimento presente, non guadagnate se non un nome quando questo inosservato substrato della vostra personalità lo si chiama la vostra Anima. La *res cogitans* cartesiana possiede un importante significato precisamente in quanto è il nome d'un razionale processo pensante, ma non in quanto è una *res*. Ciò che volete pel vostro Io è un intendimento cosciente, un'individualità cosciente, una libertà cosciente. E il problema — in vista della vostra indiscutibile dipendenza dal mondo riguardo a ogni vostra qualità — è il seguente: come raggiungere questo intendimento, questa libertà, questa individualità cosciente, e come è possibile che si riesca in un qualche senso a possederla? Ora è precisamente a queste domande che il nostro Idealismo si propone di rispondere.

Dal nostro punto di vista, il vostro distinguervi dal resto dell'universo, il vostro contrasto con altri Io, la vostra unicità, la vostra libertà, la vostra individualità, si fondano sopra un unico principio essenziale. Questo mondo in cui viviamo è, nella sua totalità, l'espressione

d'un unico scopo determinato e assoluto, l'adempimento della volontà divina. Questo adempimento è unico appunto perchè nella totalità del mondo il divino compie i suoi scopi, raggiunge la sua mèta, trova con assoluta precisione ciò che cerca, e perciò non avrà alcun altro mondo fuori di questo. Ora, appunto per questa ragione, poichè il mondo nella sua totalità è unico, ogni porzione di questa vita totale, ogni frammento di esperienza, ogni pulsazione di volontà nell'universo, ogni intento parzialmente realizzato dovechessia, è, in forza delle sue relazioni con questo tutto unico, pure unico, ma unico precisamente in quanto è stretto in relazione col tutto, e non in quanto si astraggono i suoi vari caratteri e le sue qualità dalle loro relazioni con Dio e si considerano nelle relazioni finite. Preso indipendentemente dalle sue relazioni col tutto, il frammento finito apparisce come qualche cosa di più o meno incomprendibile, e perciò come qualche cosa di più o meno vagamente generale, il caso particolare d'un tipo, il membro di una serie, l'espressione temporale d'una volontà insoddisfatta, un fatto che va alla ricerca di altri fatti per spiegare sè stesso, una scheggia di esperienza soggetta a varie leggi psicologiche, una sorta di vita che può essere interpretata ora in questo ora in quel modo, precisamente come, l'altra volta, constatammo che l'Io è soggetto alle interpretazioni e alle valutazioni più varie.

Ma non abbiate paura di constatare per quante numerose vie la vostra vita dipenda dalla natura e dalla società. Essa dipende da queste riguardo a tutti assolutamente i suoi caratteri *generali*. Vale a dire, la sua partecipazione con altri d'un qualsiasi carattere, implica la sua dipendenza da altri. Se essa non fosse soggetta a tale dipendenza non possederebbe alcuna intima partecipazione alla vita comune. Ma la sua dipendenza

significa precisamente che essa ricava dalle altre vite ogni cosa *tranne* la sua unicità; ogni cosa *tranne* il suo *modo individuale di riconoscere questa sua stessa dipendenza e di interessarvisi e di rispondervi con le sue azioni*. Quando, come uomo, tu prendi il tuo posto tra gli uomini, ricavi in tal guisa d'altronde tutta la tua vita, *tranne* in quanto la tua vita diviene per te la tua propria maniera di considerare le tue relazioni col tutto e di esprimere attivamente il tuo ideale relativamente a queste relazioni. Questa *tua propria maniera di esprimere la volontà di Dio* non è derivata. Essa è te. Ed è la tua perchè Dio opera in te. Lo Spirito di Dio nella sua totalità costringe te, l'individuo, l'Io, la personalità unica, nel senso che esso ti costringe ad essere un individuo e ad essere libero. Ossia esso costringe la tua volontà individuale solo in quanto tu costringi coscientemente te stesso.

Voi constatate adunque, come Goethe nei suoi notissimi versi circa l'eredità, che la vostra dipendenza dal resto del mondo si estende ad ogni carattere della vostra natura, precisamente in quanto questo carattere possa essere definito in termini generali. Derivate il vostro temperamento dai vostri antenati, la vostra educazione dal vostro ordine sociale. Le vostre opinioni, in quanto sono idee definibili, appartengono anche a parecchi dei vostri simili. La coscienza che avete di voi medesimi ad ogni momento dipende da effetti di contrasto sociale e varia con essi. Ma il vostro scopo, il vostro piano di vita, appunto in quanto possiede una vera razionalità di intento, è lo scopo di trovare da voi il vostro posto nel mondo di Dio e di tenerlo come nessun altro può. Ora questo scopo — sostengo — è veramente vostro. Come nessun altro può parteciparlo, così nessun altro può crearlo, e voi non lo avete ricavato da nessuna sorgente esterna a voi stessi. E ciò

dico sulla base di questa sola ragione che in voi, *precisamente in quanto conoscete il mondo come un'unità e volete che il vostro posto nell'unità di questo mondo sia unico, la volontà di Dio è coscientemente espressa*. E la sua volontà è una ed in essa ogni vita finita trova il suo intendimento unico. Per conseguenza la nostra teoria dell'Io assegna a questo il carattere dell'Individuo libero, ma sostiene che questo carattere appartiene ad esso nella sua vera relazione con Dio, e non può venir osservato, in un qualsiasi istante del tempo, come un fatto ovvio e indipendente.

II

Ma con ciò, avendo definito quale forma generale di Essere l'Io possiede, veniamo ad una questione che nella precedente conferenza rimase nell'ombra, sebbene ci riguardi assai da vicino. È la questione circa la relazione precisa della nostra dottrina presente intorno all'Io individuale umano con la nostra teoria generale dei processi dell'Evoluzione nella Natura. Se l'individuo è, entro la sfera della nostra esperienza, già conosciuto come un prodotto della Natura e delle sue relazioni sociali, tanto più deve la sua origine temporale, in quegli aspetti di essa che sfuggono alla nostra diretta osservazione, essere considerata come parte delle vaste attività di cui la nostra esperienza della Natura in generale ci presenta gli indizi. Perciò lo sforzo per mettere la nostra teoria dell'Io in stretta relazione con la nostra precedente interpretazione dei processi dell'evoluzione, deve costituir ad un tempo il coronamento della nostra dottrina circa la Natura e la riprova delle nostre concezioni riguardo all'Io. Siamo ora pronti a compiere tale sforzo.

Come si mostrò già a sufficienza, la franca ammissione della origine naturale dell' Io e lo studio delle sue relazioni col mondo fisico, non implicano affatto l'abbandono del punto di vista idealistico. Che il mondo sia l'espressione della mia volontà e che nondimeno vi sia stato un infinito tempo passato in cui io, individuo umano, non esisteva, può veramente, a prima vista, sembrar difficile da affermare. Ma il nostro esame delle Categorie generali dell'esperienza, la nostra teoria idealistica del tempo, la nostra descrizione del contrasto tra l' Io particolare dell'individuo umano e l' Io assoluto nella sua totalità — tutti questi preliminari hanno aperta la via alla penetrazione di siffatte difficoltà. Nell'occuparci delle categorie del Dovere, vedemmo come e perchè il riconoscere ciò che è altro dalla presente espressione temporale della mia volontà, è pur sempre mia volontà, in quanto sono questo essere umano. Nella nostra dottrina del tempo, conciliammo il fatto del riconoscimento da parte nostra d'un tempo remoto con la sicurezza che tutti i fatti temporali sono presenti in un sol tratto all'Assoluto. Nel nostro sviluppo del concetto di Io umano, mostrammo che noi stessi richiediamo gli altri individui come condizione della nostra esistenza nell'Assoluto e che lo scopo della nostra vita va raggiunto mediante un gran numero d'individualità altre dalla nostra e *solo* mediante tale varietà. Appunto come il mio avversario in un giuoco realizza la mia volontà di giuocare con lui mediante il suo opporsi a me e mi offre l'opportunità di essere me stesso per mezzo del fatto che egli esprime la mia volontà nella forma d'un *io* i cui piani particolari sono fuori del dominio delle mie particolari volontà, mentre i miei sono in parte fuori del dominio di lui — così, in generale, l' Io particolare è tale solo mediante il contrasto con altri e insieme la dipendenza da essi; e trova rea-

lizzato il suo completo carattere di *io* in altre vite individuali che non la sua. Inoltre, allo scopo che la mia volontà particolare possa in questo istante temporale formare un piano definito, devo sempre presupporre come base del mio atto presente un mondo di fatti completi: e il regno di ciò che viene considerato come l'espressione sin qui completa della Volontà, è il passato temporale. Anche il passato, a modo suo, incorpora la mia volontà presente, ma la incorpora in virtù appunto del fatto che il passato è il regno dell'irrevocabile, ed io sono perciò in grado di presupporre questo regno dell'irrevocabile come un punto di partenza fisso nella formazione di nuovi piani. La molteplice dipendenza della mia volontà presente dall'ordine sociale, naturale e temporale, è dunque non solo una questione di fatto, ma anche un'esigenza del nostro idealismo.

III

Frattanto, allo scopo di dare piena espressione alla nostra ipotesi circa l'evoluzione temporale di nuove forme dell'*io* individuale, è necessario anzitutto richiamare alcuni caratteri della nostra dottrina circa il significato secondo il quale l'Assoluto racchiude una varietà di vite e possiede un'espressione temporale. Solo dopo potremmo scorgere in particolare come quelle che noi chiamiamo nuove forme di vita possono sorgere nel tempo.

Nella critica che facemmo del Misticismo nella serie precedente di queste conferenze⁽¹⁾ mostriamo come una mèta che « non è mèta d'alcun processo reale ha

(1) Conferenza v del volume I, della parte I.

un valore altrettanto scarso quanto il suo contenuto e possiede tanto poco Essere quanto possiede di finitudine ». In seguito sempre, nel definire l'Assoluto dal nostro punto di vista, abbiamo dichiarato veramente che esso è una mèta, cioè l'adempimento d'uno scopo; ma abbiamo anche insistito sul punto che ad ogni risultato raggiunto nell'Assoluto, deve corrispondere nel mondo reale dell'Assoluto stesso uno scopo o un intento il quale, appunto perchè adempito nel tutto, viene nel medesimo tempo coscientemente distinto, in quanto aspirazione, perseguimento, idea finita, dal suo adempimento. Questa considerazione costituì interamente il fondamento della deduzione che abbiamo fatta della finitudine, il nostro mezzo di concepire l'unione dell'Uno e dei Molti nell'unità della Coscienza Assoluta. Giacchè, da questo principio consegue che la Vita Assoluta è definibile, a stregua dei concetti svolti nel nostro Saggio complementare, come un sistema autorappresentativo. Vale a dire che ogni fatto in questo sistema adempie uno scopo. La coscienza di questo scopo è tuttavia un fatto distinto dall'adempimento e che pure corrisponde a questo; mentre, d'altra parte, tale coscienza medesima, in quanto è un fatto appartenente al sistema dell'Assoluto, è alla sua volta l'adempimento d'un altro scopo il quale è in qualche misura la conseguenza d'un altro atto che ha condotto a quello; e così via *ad infinitum*. La coscienza d'uno scopo, distinta dall'adempimento, è però, se la si considera a sè, un'aspirazione, un'insoddisfazione, un'incompletezza. Per conseguenza la Vita Assoluta racchiude un'infinità di aspirazioni, ciascuna delle quali, in quanto la si considera a sè, è la coscienza dell'imperfezione e della finitudine che cerca il suo relativo adempimento in qualche altro atto o stato finito. Solo mediante questa coscienza si può raggiungere la perfezione. L'unica altra alternativa è il Misti-

cismo, e questo è il Nulla. Ma, come il nostro Saggio complementare pose in luce, ogni sistema che è autorappresentativo in un modo, è autorappresentativo in altri modi innumerevoli, e la coscienza del sistema contenuta in ciascuno di questi modi è perciò distinta dalla coscienza contenuta in ognuno degli altri, poichè ogni modo implica una serie di sforzi volontari per raggiungere una mèta. Per conseguenza, come pure mise in luce il Saggio complementare, chiunque concepisce l'Assoluto come Io, lo concepisce come avente una forma che racchiude un'infinità di Io, vari, ma intrecciati fra loro e quindi intercomunicanti, ciascuno dei quali rappresenta alla sua maniera e con la sua unità la totalità dell'Assoluto; cosicchè la più semplice struttura concepibile della Vita Assoluta si potrebbe esporre soltanto sotto forma d'una varietà infinitamente grande di tipi, di scopo e di adempimento intrecciati nei modi più complessi. Indipendentemente, adunque, da qualsiasi dottrina dell'evoluzione dobbiamo considerare l'Assoluto nella sua totalità, come comprendente parecchi Io stretti tra loro nelle relazioni più varie.

Ora dobbiamo vivamente insistere sul punto che quando abbiamo una volta riconosciuta *entro* l'Assoluto questa varietà di scopi finiti e di sistemi infiniti consistenti in scopi finiti, non siamo punto obbligati ad assumere, come hanno fatto molti sistemi più o meno idealistici, l'esistenza nell'Assoluto di qualche *altro* principio di cieca autodifferenziazione come fondamento della separazione o del distacco degli esseri finiti *dalla* loro sorgente divina. L'aspirazione, considerata come un fatto *altro dall'*adempimento, presenta per vero una natura già distinta, che in qualche misura è cieca. Ma, secondo la nostra ipotesi, l'aspirazione esiste *nella* Vita assoluta e come parte saliente di essa. Ogni presente temporale, presa questa parola nel senso « inclusivo » che fu de-

finito nella terza conferenza del precedente volume, contiene appunto, come vedemmo nel discutere la questione del tempo, una tale esperienza di finitudine e di insoddisfazione. Ora l'aspirazione, in sè stessa, significa *non*-possesso della mèta, e il caso del tempo ci mostra che la proposizione: « Oggi l'ideale è perseguito, ma non raggiunto », concorda pienamente con la proposizione: « Nell'eternità l'ideale si raggiunge ». Nè è menomamente necessario di supporre che se l'Assoluto possiede il punto di vista eterno, e quindi conosce il raggiungimento dell'ideale che *oggi* è perseguito invano, esso perciò *non* conosca direttamente il vano perseguimento di oggi e non lo partecipi. Piuttosto, dal nostro punto di vista, la conclusione necessaria è l'opposta. *Allo scopo di possedere la conoscenza eterna del raggiungimento della mèta, l'intuito Assoluto racchiuderà effettivamente tutto quello che sperimentiamo noi quando oggi perseguiamo invano la mèta.* Per l'intuito Assoluto, adunque, come pel nostro, il perseguire *oggi* la mèta *non* avrà successo. Appunto questo insuccesso dell'istante temporale sarà la condizione del successo della Volontà nella sua espressione eterna. Perchè, come abbiamo ripetutamente detto, senza aspirazione non v'è raggiungimento. Perciò, la coscienza più ampia non perde la cosciente incompletezza di quella più piccola, ma dà ad essa, precisamente a stregua di ciò che è, il suo posto nel tutto completato.

L'unità di coscienza, anche nella nostra ristretta esperienza, ci offre parecchi casi in cui la coscienza o spiega in un sol momento il conflitto tra due opposte tendenze interne o abbraccia in un solo atto i contrasti dell'aspirazione e dell'adempimento, dell'ignoranza e della conoscenza, della sconfitta e della vittoria. Colui che, per prendere un esempio comune, « aspetta l'inaspettato » (come fa un uomo assennato quando si tratta della

fortuna) combina in un'unica coscienza, nel momento in cui l'avvenimento inaspettato si compie, il colpo improvviso di conoscere quell'avvenimento come inaspettato e il piccolo trionfo di osservare che, appunto a cagione del suo carattere inaspettato, esso corrisponde, sotto un certo aspetto, alla sua aspettazione, poichè egli aspettava una sorpresa. Appunto questa aspettazione di sorprese costituisce una delle gioie più care delle feste natalizie; e i bambini, quando piombano sui pacchi che contengono i regali per loro e li aprono, attraversano un istante in cui il compasso temporale della loro coscienza, breve com'è, è lungo abbastanza per abbracciare « d'un sol tratto » (nel significato discusso nella terza conferenza del precedente volume) il contrasto tra l'incertezza che ignora e la deliziosa scoperta. Per essi questo appunto è il momento supremo. Ed è tale perchè la coscienza dispiega ad un tempo l'incertezza e la soluzione. O ancora, se ho camminato a lungo, assetato, per un paese arido, e poi trovo una fonte, posso avere come esperienza più perfetta quella in cui, pur mentre sono ancora pieno di sete, bevo *nello stesso tempo* l'acqua per la quale ho tanto sofferto e camminato. O ancora: un recente psicologo⁽¹⁾ ha estesamente illustrata la notissima tesi che parte del piacere del giuoco sta nel *bewusste Selbsttäuschung*, nella « coscienza autoillusione » del giocatore. Le attrattive del teatro sono della stessa specie; i giuochi dei bambini, e anche dei cagnuoli e dei gattini, presentano un consimile stato di mente, o almeno vi accennano. Ora, la « coscienza autoillusione » è uno stato di mente che più o meno

(1) Il Groos, nel suo esame della psicologia del giuoco contenuta in *Spiele der Thiere* e *Spiele des Menschen*. Egli prese a prestito la frase *bewusste Selbsttäuschung* da K. Lange. Vedi *Spiele der Thiere*, p. 308; *Spiele des Menschen*, p. 164 e sg., 499 e sg.

distintamente svolge e comprende in un unico atto l'ignoranza e la conoscenza, la cieca fede e la superba incredulità. È solo una meschina obbedienza alle formule convenzionali, e in particolare un uso della fraseologia del principio di contraddizione puramente formale e irreflessivo, ciò che fa sì che alcuno di noi non voglia riconoscere queste normali complicazioni che hanno luogo nell'unità anche della nostra piccola coscienza. Come spettatore d'un dramma, posso, nello stesso tempo, sentire con Otello la sua forte delusione ed anche scorgere con Iago i mezzi precisi adoperati per l'inganno, e, intanto, farmi un concetto critico dell'intera situazione. Come ragionatore, posso (nel seguire il corso d'una dimostrazione indiretta) apprezzare la forza d'un argomento, pur mentre lo confuto; o posso, nello stesso tempo, tenere davanti alla mia coscienza un'opinione, considerata nel suo significato superficiale, pur mentre rifletto su di essa e con ciò vi do un nuovo e più profondo senso; o posso pensare il significato delle asserzioni separate contenute nella premessa e nella conseguenza d'un giudizio ipotetico pur mentre ho presente alla mente il significato completamente diverso derivante dal combinarsi di esse nel giudizio medesimo.

Ora, io applico, in termini universali, all'Assoluto quella verità che questi esempi lumeggiano nella sfera del nostro ristretto genere di coscienza. Tengo per fermo che ogni coscienza finita, *precisamente quale è in noi* — ignoranza, sforzo, sconfitta, errore, temporalità, ristrettezza — *è tutta presente dal punto di vista Assoluto, ma è anche scorta in unità con la soluzione dei problemi, col raggiungimento delle mete, col superamento dei difetti, con la correzione degli errori, col raccogliersi definitivo del tempo in una totalità, con l'integrazione della ristrettezza.*

Conseguentemente, non vedo alcuna ragione, dopo d'aver constatato che l'Assoluto per essere completo deve racchiudere la finitudine, di chiedere ancora: « Come può dunque in noi la finitudine finir per sembrare separata dall'Assoluto? » Finitudine *significa* un senso di separazione, ma di separazione che dal punto di vista Assoluto implica altresì l'unione. Noi, per ipotesi, *siamo* consapevoli delle aspirazioni e dell'ignoranza. L'Assoluto, ch'è il nostro stesso Io completato, è consapevole di tutto ciò di cui siamo consapevoli noi (cioè delle aspirazioni e dell'ignoranza) e altresì dell'integrazione. Se si persiste a chiedere: « Ma che cosa ci ha separato dall'Assoluto e ha fatto diventare la nostra coscienza ristretta come è? », la mia sola generale risposta è che questa ristrettezza deve trovare il suo posto *entro* la vita assoluta allo scopo che l'Assoluto sia completo. Non c'è dunque bisogno d'alcun nuovo principio per spiegare perchè, come ricercava Plotino, le anime si siano staccate da Dio ⁽¹⁾. *Dal punto di vista dell'Assoluto, gli esseri finiti non si staccano mai.* Essi sono, dove sono cioè nell'Unità Assoluta e ad essa appartenenti. *Dal loro punto di vista, sembra che vi siano staccati,* perchè (in quanto sono finiti) essi rappresentano l'aspetto dell'aspirazione e non il definitivo adempimento di questa; perchè essi sono parziali ignoranze e non l'adempimento della conoscenza; perchè sono l'espressione d'un'attenzione per *questo* e *questo* e non di quella attenzione pel tutto che nell'Assoluto è il correttivo della loro disattenzione o la comprende; e finalmente perchè sono stadi d'un processo temporale mentre l'Assoluto possiede l'eterna conoscenza inclusiva. La sola deduzione *generale* della loro esistenza è fornita dal fatto

(1) *Enn.*, v, 1, in principio.

che, se essi non esistessero, la Volontà Assoluta, che è anche la loro propria, non potrebbe essere espressa.

Ciò che abbiamo detto della relazione dell'Assoluto coi vari Individui che esso racchiude, si applica anche, *entro* il mondo dei vari Io, alla relazione in cui ogni Io più largo o inclusivo si trova con le vite degl'Individui che, dal nostro punto di vista, sono in esso racchiuse. Così, secondo la nostra concezione, ogni nuovo Io che sorge nel tempo deve trovare il suo posto *entro* la vita d'un Io più largo e inclusivo. Questo Io più largo consente bensì che l'Io in esso racchiuso divenga, circa qualche aspetto della sua natura un Individuo, un'immagine dell'Assoluto, una volontà che assume un proprio atteggiamento individuale verso il mondo. Ma l'Io inclusivo predetermina anche in qualche misura il carattere di ciò che esso racchiude, e lo limita ad un posto particolare nell'Essere. Nel nostro Saggio complementare accennammo, in modo assai inadeguato, alla varietà di struttura internamente differenziata che ogni sistema autorappresentativo presuppone. In linea di fatto, ogni Io, tranne l'Assoluto, è racchiuso entro la vita d'un Io più complesso e alla sua volta racchiude le vite di Io parziali dentro nella sua. La coscienza degli Io racchiusi è veramente con ciò limitata ad un posto particolare nell'Essere e quindi costituisce soltanto un tipo particolare di coscienza. Perciò ad ogni momento del tempo la coscienza che estrinseca uno stadio particolare nella vita e nell'autoespressione d'un Individuo può essere limitata ad un'esplicita attenzione a certi fatti soltanto, mentre il « resto del mondo » è, in quel momento, conosciuto da questo Individuo solo come lo sfondo indifferenziato della sua coscienza. Tutte queste limitazioni possono venir espresse nei medesimi termini generali. L'Io più largo presuppone l'inclusione dell'Io parziale. Perciò l'Io parziale esiste; e non c'è bisogno

di spiegare mediante nuovi principii perchè la sua coscienza in ogni istante temporale appaia, dal suo punto di vista, tagliata fuori da ciò che lo inchiude. Esso è tagliato fuori solo in quanto costituisce veramente una forma parziale di coscienza, la quale, come questa forma parziale, conosce in ogni tempo tanta parte dell'intero mondo quanta precisamente ne esprime il grado dello scopo della vita che è proprio di essa.

Perciò, una spiegazione dell'esistenza particolare di *questa* coscienza finita può essere data soltanto in una di queste due forme: o, in primo luogo, a stregua di principii universali, in quanto senza questa finitudine lo scopo eterno non avrebbe quella ricchezza di espressione individuale che realmente possiede; o, in secondo luogo, a stregua delle relazioni particolari di ciascun essere finito, in quanto questo è ciò che è in conseguenza della presenza nel mondo, e specialmente nel passato temporale, di altri esseri finiti, la cui natura e i cui atti richiedono come loro risultante qualche aspetto della sua vita.

Consequentemente ogni sforzo per dare una spiegazione dell'origine temporale e dell'evoluzione d'un particolare essere finito, come d'uno di noi, deve procedere a stregua della *seconda* di questa forma di spiegazione, e non può assumersi di spiegare l'origine di ogni finitudine. La questione circa l'evoluzione di nuove forme della vita finita si riduce dunque a questa: quali condizioni della precedente vita finita del mondo spiegano perchè, proprio a questo punto, un nuovo Io debba cominciar ad apparire? O ancora, per mettere la questione in forma un po' più generale: la nostra precedente teoria circa l'evoluzione accettò la tesi che l'umanità, come un sol tutto, originò da qualche processo d'esperienza non umano, che aveva avuto luogo nel mondo naturale, prima che apparisse il nostro speciale tipo di

Io. Questo processo precedente, abbiamo detto, era certamente in sè un processo cosciente, forse avente un tipo di coscienza il cui « compasso temporale » era più o meno diverso dal nostro, appunto perchè il suo interesse presente era sempre espresso da una serie di fatti più lunga o più corta di quella che noi ora prendiamo in considerazione. Ma in ogni caso esso non era ciò che noi avremmo chiamato un processo umano. Come potè esso dar origine ad un processo del nostro tipo? Questa è la sola questione che può proporsi di trattare una teoria filosofica dell'evoluzione dell'Io.

La nostra risposta prenderà press'a poco la forma che segue; — forma inevitabilmente ipotetica, ma compatibile coi fatti e con le teorie che abbiamo attualmente a nostra disposizione.

IV

Ogni forma di Io finito, appunto in quanto possiede una coscienza determinata di certe relazioni esplicite col piano divino, tende *ipso facto* a esprimere sè stessa con un'attività che si accorda con questo piano e che per conseguenza è uno degli stadi del processo temporale per cui l'autocoscienza divina effettua direttamente la propria temporale incorporazione ⁽¹⁾. Ora, poichè il piano divino della vita, nella sua totalità, è un sistema autorappresentativo d'aspirazioni e di conseguimenti, in cui ciascun atto esprime qualche scopo particolare e lo compie, e in cui ad ogni fatto particolare corrisponde

(1) La relazione di questa tesi col problema della Volontà libera e specialmente col problema se l'essere finito sia libero di agire contro il piano divino, vale a dire sia libero di peccare, sarà esaminata nella prossima conferenza.

appunto lo scopo che raggiunge l'incarnazione in questo fatto, la vita temporale cosciente di ogni essere, che sia esplicitamente consapevole delle sue relazioni con Dio, che agisca in conformità e che scorga che il suo atto raggiunge la mèta, deve essere una serie « ben ordinata » di azioni e di eventi riusciti, in cui ogni passo conduca al *prossimo*, in cui non abbia luogo nè erramento nè ondeggiamento, in cui la novità risulti solo dai processi ricorrenti, e in cui i piani, nel loro insieme, non cangino. Abbiamo già visto, specialmente nel nostro Saggio complementare, che il processo del *contare*, arido e sterile come spesso sembra, è per noi, nella nostra ignoranza, un esempio ammirabile della semplice forma d'un'attività ricorrente simile a quella che svilupperebbe un essere, nella piena padronanza dei propri processi razionali e della propria esperienza. Perchè il contare produce, come prova la teoria dei numeri, un'infinita (e, per la nostra investigazione riflessiva, infinitamente delusiva) esuberanza di novità. Eppure questa divina esuberanza di verità è un prodotto del processo apparentemente uniforme e indiscutibilmente ricorrente del contare *sempre di nuovo*. Se deste a questo processo il contenuto concreto d'una vita d'azione in conformità ad un principio ed esplicantesi nel perseguimento d'un ideale, *allora* avreste, nella volontà che esprime sè stessa in questa vita, una fonte illimitatamente esuberante di esperienza continuamente nuova. Tale sarebbe il grado di vita che talvolta attribuiamo ad un angelo: una vita in cui si serve sempre Dio, senza deviare, e ciò non ostante si compie sempre qualche cosa di nuovo, perchè ad ogni stadio (come nella nostra serie numerica) tutto ciò che precede è presupposto in ogni nuovo atto ed assicura quindi l'individualità di questo.

Ma una vita finita pari a questa è veramente dal nostro punto di vista un ideale. Noi non siamo degli es-

seri finiti simili a questo, nè conosciamo concretamente verun essere siffatto. Gli esseri finiti che noi conosciamo in concreto sono sempre, ad ogni momento temporale, quali essi sono, in virtù d'una *disattenzione* che attualmente li tiene all'oscuro circa le effettive relazioni che hanno con Dio e l'uno con l'altro. I loro atti sono limitati a causa di questa disattenzione. Essi sono veramente, come esseri finiti, consapevoli del mondo nel suo insieme, come di qualche cosa che conoscono e a cui devono reagire in questo o quest'altro modo. Ma nè la loro stessa volontà, nè i loro piani di azione sono a loro chiari nel presente istante temporale. Sono anche coscienti, sebbene imperfettamente, di sè medesimi. E la loro imperfetta autocoscienza si mostra sotto forme di attività che tendono a diventar ricorrenti, ma in modo alquanto approssimativo. Queste attività parzialmente ricorrenti costituiscono gli abiti intelligenti. Ne sono esempi: la ricerca d'un piano fatta secondo un piano, lo sforzo razionale per diventare più concretamente razionale e così via. Ma in siffatti processi questi esseri cercano un'interiore definizione della loro vita e delle loro facoltà. Cercano sè stessi, i propri scopi e i mezzi per l'esecuzione di questi. Ora il fatto che tali imperfetti esseri finiti possono esistere nel mondo di Dio è spiegabile soltanto per le ragioni generali precedentemente accennate. L'ignoranza, l'errore, la lotta per la conquista dell'Io, queste sono forme d'esperienza piene di significato, quand'anche (se prese da sole) inintelligibili. Tuttavia esse sono intelligibili nella loro relazione col tutto. Se la vita divina non le comprendesse, essa non potrebbe realizzare il completamento della loro incompiutezza e non potrebbe quindi raggiungere l'assoluta perfezione nel mondo eterno. Dobbiamo adunque *presupporre* qui il prodursi d'alcuni di questi processi d'un tipo finito, cioè in istato d'aspirazione, di insod-

disfazione, di incompletezza. Ciò che qui ci interessa è semplicemente il problema: date queste forme di sforzo finito come possono da esse sorgere nuove forme, nuovi Io? Che c'è nella loro natura che li renda fecondi di nuovi tipi di individualità?

A questa domanda si può tosto rispondere con un'altra, cioè: che cosa *costituisce* una nuova forma di vita e d'esperienza finita, una nuova specie di io? E la risposta è: una nuova forma di io significa semplicemente l'apparire (come nel caso di noi uomini) *d'un nuovo tipo di interesse per il mondo, per Dio e per trovare la via dell'espressione di sè*. Un nuovo individuo non è dunque mai una nuova *cosa*, ma un nuovo genere di scopo della vita che trova un'individuale incorporazione unica nell'esperienza per mezzo di atti definiti. Abbiamo già visto, seguendo lo sviluppo dell'Ego empirico *entro* la sfera dell'esperienza umana, come *possa* sorgere una nuova specie di Io. Non abbiamo ora che da generalizzare questa idea per scorgere come un simile processo possa universalmente accadere e possa condurre ad una trasformazione della coscienza finita nel senso dell'evoluzione di nuovi tipi.

V

Si ricorderà che nella seconda conferenza del precedente volume vedemmo come una coscienza finita sia spinta a farsi una *duplice* visuale delle sue relazioni col mondo. Nel caso della nostra interpretazione umana della natura delle cose è stata questa duplice visuale che ci diede la concezione del contrasto tra il mondo della Descrizione e il mondo della Valutazione. Non abbiamo attualmente da occuparci delle dottrine o delle teorie circa l'universo che per una mente finita possono

risultare dal rilievo dato ora a questo ora a quell'aspetto del contrasto in parola; ma ci interessa assai di trattenerci per un momento sul fatto che questa doppia visuale delle cose, che l'ignoranza in cui si trova un essere finito può condurlo ad assumere, ha, o tende ad avere, un influsso importantissimo sulla differenziazione di nuovi *generi di attività*. Possiamo ricordare come l'ozio del gatto che bada agli scoiattoli ci richiamasse la concentrazione contemplativa degli uomini di scienza nel descrivere i fenomeni. Si scorge facilmente quale immensa influenza indiretta sulla vita e sulla condotta umana abbia avuto questa concentrazione nello studio del mondo della Descrizione. Ma è questo un altro aspetto delle tendenze in parola, che dobbiamo, a questo punto, mettere in evidenza.

In quanto un essere finito pensa di conoscere in generale abbastanza per ciò che riguarda i suoi scopi, egli intraprende il raggiungimento della sua mèta mediante la diretta espressione di sè. Vale a dire, procede a reagire sul suo mondo in una maniera definita. Ma in quanto, sebbene intelligente, avverte però la propria incapacità ad agire in tale maniera più diretta, egli entra in uno stato di attenta discriminazione, che cerca, come vedemmo, *qualche nuovo oggetto tra una coppia d'oggetti che ha già attirata l'attenzione*⁽¹⁾. Ora questa ricerca del « *tra* » è già un genere di attività che ha un piano ricorrente. Essa differisce da ciò che abitualmente chiamiamo un ordine definito d'azioni per il modo con cui tratta l'esperienza; ed è, come vedemmo, un'attività diretta soprattutto da *un'attenzione che si ri-*

(1) Va avvertito che la parola *tra* è usata, qui e in ciò che segue, nel senso tecnico generalizzato che venne dilucidata nella seconda conferenza del precedente volume.

volge ai contenuti dell'esperienza non appena avviene che questi siano discriminati. Perciò, nell'insieme essa è opposta, a cagione di questo modo di procedere, ai piani più diretti di azione già presenti nella vita, che questo amore per le novità discriminatrici interrompe. Essa mette in evidenza, in modo relativamente casuale, ora questo ora quel fatto. Essa tenta degli esperimenti nel formare delle nuove serie di contenuti collegati. Ora, nella nostra passata conferenza, quando seguimmo la genesi dell'Ego empirico, quale vedemmo essere la principale sorgente delle nuove idee che conducono alla graduale organizzazione di esso? L'imitazione. Ma da che cosa dipende ogni imitazione? Anzitutto, da un interesse nel discriminare tra i fatti di qualche altro individuo e i fatti presenti del nostro proprio organismo; e secondariamente da un interesse nel cercar di trovare, mediante un continuo processo di prova e di errore, un nuovo ordine d'azioni che, una volta scoperto, costituisca una modificazione dei fatti precedenti del nostro organismo nel senso dei fatti del nostro modello.

Si vede tosto che il compiere un atto di imitazione, mediante il quale io modifico ciò che precedentemente facevo così da essere capace di conformarmi all'atto del mio simile, è essenzialmente la costruzione di qualche cosa che sta, in senso tecnico, tra gli atti del mio modello e quelli che erano precedentemente i miei atti. Indipendentemente dal mio modello, io tendevo ad agire in questo e quest'altro modo. Sotto l'influsso del mio modello tendo ad accostarmi alla sua maniera d'agire. *Ma io non ripeto mai semplicemente il suo atto.* L'imitazione è una specie di produzione sperimentale, la prova d'un nuovo piano, il principio d'una serie sperimentale di atti. Il risultato degli sforzi imitativi è che il mondo viene a contenere una specie di azione che sta tra due precedenti modi di azione, in guisa tale che,

se considerate questi due precedenti modi di agire come equivalenti l'uno all'altro, il nuovo modo sarebbe equivalente ad entrambi. Intanto, col sentir interesse pel nuovo atto, come per qualche cosa di diverso da entrambi i suoi predecessori, venite a definire per la vostra coscienza in forma più chiara la differenza tra l'uno e l'altro di questi predecessori. Il risultato è che il mondo della vostra coscienza ottiene una nuova espressione della relazione dell'Uno coi Molti. Giacchè qui, come nella nostra discussione precedente circa la relazione espressa col « *tra* », apparisce che la diversità originaria e piena di difficoltà tra l'imitatore e il modello viene a risultare, mediante l'interposizione dell'atto imitativo tra questi precedenti ordini d'azione, come una *diversità di stadi della medesima serie*. La triade formata dai tre termini: 1°) le attività originali dell'essere imitativo; 2°) le attività del modello; 3°) l'atto imitativo medesimo è ora una triade di membri connessi di cui il terzo sta tra gli altri due. Il mondo finito ha con ciò raggiunto una nuova coscienza dell'unità della sua vita.

Ma un Io individuale si sviluppa per mezzo di numerosissime imitazioni di parecchi modelli. Ogni nuovo atto di imitazione possiede questo carattere di interporre un nuovo elemento intermedio tra una coppia di fatti che, indipendentemente dall'imitazione, sarebbero apparsi meno strettamente uniti in relazione. Il risultato è che il nuovo Individuo, la vita dell'Io umano empirico, viene ad essere, sotto un certo aspetto, *una serie di risultati di intermediazione*, un collocamento più o meno sistematico di nuovi termini coi quali si costituiscono le triadi. Ma ogni *risultato* di imitazione tende alla formazione di processi ricorrenti, per mezzo dei quali la nuova specie di azione, una volta scoperta, tende a ripetere sè stessa indefinitamente in nuovi atti della medesima specie. Poichè il segno della volontà che ha

scoperto il suo scopo è che le sue attività assumono la forma ricorrente. Per conseguenza, nell'iniziare nuovi atti, l'attività imitativa tende a stabilire nuove forme di autoespressione ricorrente.

In aggiunta a questa ricerca sperimentale più definita di nuove forme di attività per mezzo dell'adattamento imitativo all'ambiente sociale, e in aggiunta anche alle attività ricorrenti per mezzo delle quali un individuo che si sviluppa mostra che ha scoperto *che cosa fare* e cerca quindi la novità solo nella forma di nuovi termini d'una serie autorappresentativa, troviamo nella vita d'ogni *io* che si sviluppa un processo ancor più vago di *sviluppo semplicemente mediante la prova e l'errore*. E nella prima vita d'ogni spirito, come pure ogni qualvolta ci troviamo in mezzo a condizioni del tutto nuove, nella nostra vita più matura, questo processo ha una larga parte. In tali contingenze, un essere, non ancora cosciente d'un piano, e troppo ignorante o sfortunato per trovare i modelli sociali adatti a guidarlo, agisce *a caso* secondo i suoi istinti, sinchè per un puro accidente fortunato scopre un piano, che egli allora comincia a perseguire in maniera ricorrente. Questo è in gran parte ciò che avviene quando un bambino apprende gradualmente a muoversi, a star ritto, a camminare. Tale maniera di acquistare nuovi abiti mediante un adattamento all'ambiente interamente o parzialmente non imitativo, è stata studiata dagli psicologi meglio ancora di quel che non siano stati studiati i processi più complessi d'imitazione. È in questo modo che noi cerchiamo vagamente nuove idee, troviamo la via da tenere in ambienti nuovi, facciamo progressi nell'apprendimento di nuove arti, come la bicicletta e così via. Pure preferiamo sempre l'imitazione dei modelli sociali a questa forma imprecisa di vagabondare qua e là, ogni qualvolta la guida sociale è possibile.

Bisogna però notare che anche qui il nuovo adattamento viene appreso mediante il processo di trovare continuamente qualche cosa di nuovo che sta *tra* il nostro precedente ordine d'azioni e la nostra mèta vagamente valutata. Noi siamo insoddisfatti. Ciò, in quanto siamo coscienti, significa che constatiamo di star facendo qualche cosa e concepiamo vagamente in un futuro ancora sconosciuto un modo d'agire che sarebbe soddisfacente se potessimo determinarlo. In seguito a ciò, il nostro processo è di cercar qualche cosa *tra* la mèta sconosciuta e noi stessi quali siamo. Questo qualche cosa, non appena lo si trova, tende a soddisfare la volontà in quanto sforzo, quand'anche ci lasci disillusi del risultato.

Ogni nostro sforzo finito comprende dunque una creazione di nuovi elementi intermedi tra il punto di partenza e la mèta, per imitazione dove questa è possibile, per attenzione casuale prestata a nuovi fatti dove questo è il nostro solo processo.

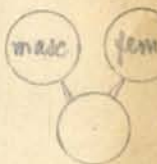
L'evoluzione d'un nuovo Io, nel regno della nostra vita cosciente, implica, adunque, ad ogni passo, appunto il contrasto tra i due modi finiti di considerare il mondo e tra le due specie di serie che ne risultano — il contrasto, dico, che abbiamo studiato così a lungo quando abbiamo paragonata la struttura del mondo della Descrizione e del mondo della Valutazione. Vale a dire: o si è scoperto, secondo i lumi che possediamo, che cosa fare, o *altrimenti* si cerca vagamente di discriminare, nel vasto sfondo che costituisce il mondo, i fatti la cui unione in serie, mediante la determinazione di elementi intermedi, faccia comprendere ciò che è il nostro ambiente circostante, ci dia il senso del come l'Uno e i Molti stanno in relazione, e ci procuri così la conoscenza di ciò che si deve fare. Secondo il *primo* di questi due modi di comportarci col nostro mondo, si è

già, sin dove giunge la nostra coscienza, in possesso del nostro piano sotto forma di Io. La nostra vita consiste adunque nel *fare sempre di nuovo* ciò che, secondo i nostri piani coscienti, si deve fare, e nel raggiungere con ciò nuovi stadi di vita autorappresentativa. Ma nel *secondo* caso, siamo ricettivi piuttosto che liberamente costruttivi; cerchiamo; e se riusciamo, ciò avviene soltanto mediante un'interpolazione sperimentale di nuovi termini in serie date di fatti discriminati. L'unione di queste due tendenze conduce ad una continua differenziazione di nuovi stadi di autocoscienza. La fonte principale delle nuove forme di autoespressione è la seconda delle due tendenze. La prima conduce a quella specie di novità di risultati che troviamo esemplificata nella serie numerica.

Basti il sin qui detto riguardo ai due processi, in quanto possiamo osservarli entro i limiti della nostra coscienza umana. Pongo ora, in via di tentativo, l'ipotesi completa che *il processo dell'evoluzione di nuove forme di coscienza nella Natura è interamente del medesimo tipo generale che osservammo quando seguimmo l'evoluzione di nuove specie di piani, di idee, di forme di Io nella nostra stessa vita*. E per dare in generale la prova del valore di questa ipotesi, adduco i fatti seguenti.

I tipi di vita che ci sono fenomenicamente conosciuti nella Natura formano delle serie che indicano un'evoluzione graduale di nuove forme dalle vecchie. Una nuova vita individuale, in quanto osserviamo nel mondo esterno i segni della sua presenza, è un nuovo modo di comportamento che apparisce tra i fenomeni naturali. Questo nuovo insieme di funzioni viene a manifestarci gradualmente. Nel processo dell'eredità, la generazione di tale nuovo insieme implica, in un gran numero di casi, i fenomeni che la nostra scienza interpreta come unione

sessuale di cellule le quali rappresentano individui precedentemente viventi. Il risultato di questa unione di elementi sessuali è che la cellula da cui si sviluppa il nuovo organismo possiede, in tutta questa serie di casi, dei caratteri che stanno *tra* quelli rappresentati dalle cellule da cui essa nacque. L'organismo risultante, per conseguenza, possiede dei caratteri, e sviluppa analogamente delle funzioni che stanno *tra* quelle degli organismi precedentemente esistenti; e così il nuovo individuo vivente è ad un tempo un nuovo anello nella serie delle possibili forme del suo tipo e una variazione individuale della sua specie. Per questi rispetti, *la generazione sessuale è analoga al processo dell'imitazione cosciente*. Giacchè l'imitazione (non, certamente nel caso dell'intero organismo, ma nel caso d'una singola funzione volontaria) significa che dalla cosciente unità dell'influenza di due processi precedenti risulta un nuovo processo; e nel caso dell'imitazione, come abbiamo veduto testè, il nuovo processo sta *tra* i processi originari. Così l'unità cosciente dei tipi precedenti d'attività, nell'atto stesso in cui, mentre li unisce, li discrimina, dà per risultato una nuova forma di attività intermedia. Un'unione corrispondente di due elementi la cui risultante sta tra gli esseri precedentemente esistenti, caratterizza la generazione sessuale. Ma in altre serie di casi, i nuovi individui viventi, secondo ci sono fenomenicamente conosciuti, risultano *asessualmente*. I processi che hanno luogo in tali casi sono, pei nostri scopi presenti, sufficientemente caratterizzati dal fatto della *moltiplicazione cellulare* da cui ogni nuovo organismo risulta sempre. Tutti questi processi sono, per quanto riguarda la forma, relativamente ricorrenti. La novità, quando nel corso di tali processi diventa notevole, dipende dall'accumularsi dei risultati degli stadi precedenti di questo stesso processo ricorrente. Così avviene, in parte quando



generatione sessuale



le cellule moltiplicantisi d'un nuovo organismo subiscono una differenziazione appunto perchè le cellule più recenti trovano il loro posto in un insieme che è formato di tutte le cellule precedenti e quindi si adattano ad un ambiente diverso da quello in cui le cellule primitive si formarono. *Ma tutto questo processo è analogo, per quanto riguarda la sua struttura e il suo risultato, ai processi ricorrenti della volontà cosciente che ha trovato ciò che deve fare*, che lo fa sempre di nuovo, e che raggiunge nuovi risultati nel modo che il processo del contare ha illustrato nella forma per noi più chiara. Che tali nuovi risultati siano importanti dipende dal grado di importanza raggiunto dalla volontà speciale di cui osserviamo l'espressione. Ma questi processi ricorrenti sono, come abbiamo visto, quelli che hanno normalmente luogo nel mondo della Valutazione. Essi ci sono, nella nostra stessa coscienza, conosciuti in quanto dànno origine ad una specie particolare di novità nei *risultati* della condotta. Essi conducono ad una serie « ben ordinata » di espressioni di sè.

Ma inoltre, i nuovi individui viventi, nel loro sviluppo, illustrano ampiamente quello che noi chiamiamo il processo di graduale *adattamento all'ambiente* mediante nuove forme di struttura e di funzione. Anche qui il carattere dei processi organici, enormemente complicati, che sono all'opera, è analogo ad un processo che osserviamo nella coscienza, cioè *al nostro processo cosciente di apprendere nuove arti mediante la prova e l'errore*. La serie di fatti che osserviamo negli esseri viventi sono, nel loro insieme, in questo genere di casi, non ricorrenti. Il processo è quello di interpolare nuovi termini in una serie di stadi che sta tra la condizione originaria dell'organismo e una certa mèta ideale di perfetto adattamento all'ambiente, che l'organismo individuale non raggiunge mai.

Sin qui abbiamo parlato di certe analogie tra l'evoluzione di nuovi esseri viventi nel mondo fenomenico e l'evoluzione di nuove forme di *io* nella vita cosciente. Ma ora dobbiamo parlare d'un'altra analogia che si riferisce al più critico di tutti i fenomeni, la morte dell'organismo, e della cessazione temporale d'un dato processo di sforzi coscienti.

La tendenza discriminatrice che nella nostra coscienza dà origine alla concezione del mondo della Descrizione è sempre, come abbiamo visto, una di *due* tendenze contrastanti determinate dalla finita relazione in cui ci troviamo col nostro mondo. Di tali due tendenze, la subordinata è quella che mira all'espressione ricorrente del nostro scopo già stabilito, ogni qualvolta sappiamo che cosa fare. Fintantochè concepiamo il nostro mondo in termini della volontà che è ora esplicita in noi non occorre che ci diamo alla discriminazione di nuovi fenomeni, e non lo facciamo. La scienza descrittiva è secondaria rispetto alla vita, e lo scrutinare in cerca di novità quel mondo che si trova « nello sfondo » cessa ogni qualvolta siamo assorbiti in ciò che ci sembra una trionfante espressione di noi medesimi. Ciò è vero anche quando la volontà che sembra a sè stessa chiaramente cosciente di ciò che deve fare e del come farlo appartiene in realtà a quel grado che abbiamo chiamato relativamente basso. Poichè in noi la volontà può essere bassa per quanto riguarda il contenuto anche quando riguardo alla forma è in grande misura di tipo superiore.

Consequentemente, le nostre attività discriminatrici, ed anche le nostre imitazioni, i nostri processi di prova d'errore, e tutti i nostri tentativi di ricercare una maggiore chiarezza, sono sottoposti alla *selezione spesso rigida esercitata dai nostri già stabiliti piani coscienti di azione ricorrente*. Ossia, come si dice, nella nostra vita predominano motivi *pratici*. Facciamo, per via di

tentativo, questi sforzi allo scopo di stabilire nuovi piani di azione dovunque manchiamo di piani. Ma quando possediamo dei piani già accettati, la determinazione, che si prova a fare, di nuovi ordini di azione *tra* gli stadi che già esistono, è possibile solo in quanto essa non va contro a questi piani già stabiliti.

Orbene, così appunto, nella Natura le variazioni della vita organica, che sono stabilite per mezzo di processi analoghi (come abbiamo testè veduto) a quelli della prova e dell'errore e a quelli dell'imitazione, sono soggette a una rigida selezione da parte dell'« ambiente ». Ma l'« ambiente », secondo la nostra interpretazione della Natura, poichè possiede già dei caratteri stabiliti, *rapresenta l'espressione di quelle parti della vita della Natura che hanno già raggiunta la forma ricorrente abituale, cioè ricorrente in modo più o meno definito e permanente*; nella qual forma una volontà relativamente persistente di agire ripetutamente nella stessa maniera è diventata la caratteristica della coscienza finita che noi supponiamo rappresentata dai fenomeni naturali in parola.

In considerazione di questa analogia, accenno che l'evoluzione tanto d'un nuovo Io nel caso di noi esseri coscienti quanto di nuove forme di vita nella Natura, è un processo soggetto dovunque alla medesima specie di selezione, per cui nuove tendenze sono accettate o respinte secondo le relazioni che hanno con tendenze preesistenti. L'evoluzione d'un nuovo Io, secondo concepisco la questione, è resa possibile *dal fatto che una forma finita di vita cosciente può avere una duplice relazione con l'Assoluto*, e quindi può cercare la verità e l'espressione di sè in duplice via: nella direzione d'un'espressione di sè più attiva e determinata, o in quella, precedente maggiormente per tentativi, della scoperta. Vale a dire, quella evoluzione può procedere o tornando continuamente a compiere, in maniera ricorrente,

il tipo d'azione che è già pervenuta a considerare come la propria forma di io, o *altrimenti* adottando l'attitudine discriminatrice, che ci fornisce, nella nostra vita cosciente, le nostre concezioni le quali formano insieme la nostra idea del mondo della Descrizione. Quando una coscienza adotta l'ultimo di questi atteggiamenti ciò che si produce entro l'unità della sua sfera d'esperienza è l'apparire di nuovi contenuti che stanno *tra* contenuti precedentemente riconosciuti, o che stanno, in quanto tentativi d'espressione della sua volontà, tra essa medesima e la mèta. *Queste nuove espressioni dello scopo procedono per tentativi, come le nostre prove e i nostri errori e come le nostre imitazioni.* Quando riescono, si accumulano in modo da formare centri definiti di esperienza nuova. Dando rilievo al contrasto tra l'Io che le ha create o scoperto e il resto del mondo, esse suggeriscono dei piani d'azioni che, sinchè durano, sono ricorrenti. Ma quando non suggeriscono niente che s'accordi permanentemente con gli abiti stabiliti dell'Io entro i quali esse sorgono, *sono inadatte al loro ambiente e quindi scompaiono.* Una rigorosa selezione presiede alla loro persistenza. È la selezione, stabilita dagli abiti più persistenti e dagli intenti coscienti dell'Io finito a cui esse appartengono. La porzione di Natura in cui ci appaiono fenomenicamente queste nuove forme di vita, adottate per via di tentativi, la chiamiamo Mondo Organico.

Ma queste nuove creazioni, se sopravvivono, non sono i semplici contenuti d'un'altra e più larga coscienza. Esse sono altresì dei processi che occupano un lasso di tempo e incorporano una volontà; sono coscienti scopi finiti, che hanno un'unità interna, una relazione con l'Assoluto di cui sono anche *ipso facto* espressioni parziali, e una tendenza ad adattarsi alla mèta secondo la loro propria maniera. Se, come nel caso dell'Io cosciente

d'ognuno di noi, divengono consapevoli di questa loro relazione con l'Assoluto, allora esse non sopravvivono più e scompaiono *semplicemente* in quanto servono allo scopo più ampio che originariamente le inventò come sue proprie trovate realizzate per via di tentativi. Esse, adunque, come tutti gli scopi finiti di specie autocosciente, *definiscono la loro vita come avente un significato individuale, concepiscono la loro mèta come l'Assoluto, e le relazioni che hanno con le loro sorgenti naturali come relazioni che posseggono un significato anche riguardo ad esse medesime*. Il loro destino viene così ad essere relativamente libero da quello dell'Io finito nel quale dapprima si svilupparono.

In tal modo la generazione naturale d'un organismo sarebbe veramente il semplice fenomeno d'un processo di creazione di nuovi stadi entro la vita di Io precedentemente esistenti. Ma i nuovi stadi possono acquistare un significato *per sè stessi*, col loro proprio compasso di tempo, con le loro relazioni con l'Assoluto, e colla loro propria specie di *Io*. Originariamente, io come questo individuo, pervenendo all'esistenza nell'attuale punto del tempo, posso risultare da un processo organico che è la fenomenica rappresentazione del come un Io finito, molto più ampio del mio (poniamo l'Io della razza umana nel suo insieme) abbia stabilito entro la propria vita cosciente, in modo sperimentale e procedente per tentativi, un nuovo processo, che venne serialmente interpolato *tra* i processi rappresentati dalle cellule riproduttive dei miei genitori. Ciò fu, per la razza, semplicemente una variazione in via di prova della sua serie vitale, dovuta alla medesima specie di interesse che, nella nostra vita imitativa, sentiamo per sperimentare l'effetto di creare una nuova specie di funzione intermedia tra due funzioni precedenti, o alla medesima specie di investigazione del mondo che ci conduce a fare nuove discriminazioni spe-

imentali nel nostro pensiero scientifico. Se tale variazione fosse stata incompatibile con gli abiti d'azione già stabiliti nella Natura, io non sarei sopravvissuto. Allo stesso modo, un'imitazione inutile, o una nuova idea incompatibile con le idee stabilite, viene ben presto abbandonata. Ma poichè sono sopravvissuto, sono entrato, con tutti gli istinti della mia razza, nell'ordine sociale. Secondo un aspetto della mia natura sono dunque una risultante. I miei interessi coscienti furono originariamente limitati dall'atto che determinò il mio posto nella serie. Per conseguenza sono in prima linea costituito da una serie di interessi per un piccolo gruppo di fatti e sono relativamente disattento a tutto il resto dell'universo. Ma *entro* il mio ristretto compasso, posso tuttavia apprendere qualche cosa circa la verità universale, perchè, in sostanza, sono un processo cosciente ed ogni siffatto processo è realmente collegato con tutto il mondo. Ma non appena divento *consapevole* che la mia piccola forma di volere è anche un indizio d'una verità Assoluta, conosco me stesso come, in intento, questo individuo del Mondo. E allora posseggo un carattere che può benissimo sopravvivere, e in fatto *sopravvivrà*, a tutti i processi organici che erano originariamente espressi nella mia vita come questa variazione della razza umana. Giacchè in Dio, tosto che conosco me stesso come Io, sono questo ricercatore di Dio, e, come tale, non dipendo più interamente dall'Io finito *entro* il quale sono pervenuto all'essere, precisamente come il mio organismo non dipende più, nemmeno nelle sue funzioni fisiche, dai genitori di esso.

Ora, l'evoluzione d'una nuova vita nella Natura, dovunque si produca, sarebbe esplicabile, secondo questa ipotesi; precisamente mediante siffatti processi. Gli Io, avrebbero sempre origine entro altri Io, ma, in quanto stretti in relazione con l'Assoluto, sarebbero in grado

di sopravvivere ai finiti scopi sperimentali per cui furono originati. La loro origine naturale sarebbe perfettamente compatibile con un destino immortale, appunto perchè tutti i fatti del mondo, comunque originati, hanno delle relazioni teleologiche con l'Assoluto, e perchè ogni vita, che comprende un'esplicita ricerca del proprio Io si trova in relazioni *coscienti* con l'Assoluto.

L'apparire di *nuovi* Io Individuali sarebbe, tuttavia, se lo considera temporalmente, un fatto vero e proprio. E la loro scaturigine sarebbe quella stessa che, entro di noi, ci mette in grado di variare i piani della nostra volontà mediante l'opera, procedente per tentativi dell'attenzione discriminatrice. E così per completare l'abbozzo della nostra ipotesi circa l'interpretazione della Natura e dell'Evoluzione, abbiamo posto questa ipotesi in relazione definita col contrasto, precedentemente accennato, tra il mondo della Descrizione e il mondo della Valutazione. Questo contrasto apparisce, non semplicemente quale un fatto della nostra coscienza, ma come la conseguenza d'una tendenza a cui nella Natura si deve l'intero processo dell'Evoluzione. Ciò che in noi appare come il conflitto tra la scienza e la vita pratica, è un esempio della lotta per l'esistenza nella natura.

VI

Che l'Io le cui relazioni naturali abbiamo in tal modo definitivamente ammesse, sia, come ogni altro fenomeno della Natura, un oggetto che si presta alle investigazioni d'un osservatore esterno interessato a spiegare gli avvenimenti della sua vita in termini di Causalità, è ora abbastanza evidente. L'esterno osservatore d'un Io umano, in quanto questo si esprime nel modo di

comportarsi dei fenomeni del suo organismo, può essere uno psicologo. Se lo è, egli sentirà interesse per spiegare come un Io umano apparisce la risultante del temperamento, dell'eredità, dell'educazione e così via, e come la sua vita sia soggetta a leggi. Considerare in tal guisa l'Io vuol dire fare della sua vita un oggetto del mondo di Descrizione dello psicologo. Tale opera è giustificata come ogni altra intrapresa della scienza. Per un osservatore esterno il quale cerca di raggiungere lo scopo che come studioso di scienza si propone, l'Io individuale e tutti i suoi atti temporali vanno considerati come fatti che devono venire (per quanto ciò sia logicamente possibile) spiegati mediante le loro connessioni causali con fatti precedenti e con la totalità della Natura. Un siffatto osservatore, in quanto si occupa del mondo della Descrizione, non può riconoscere alcun atto dell'Io come un semplice risultato della volontà libera. Ogni carattere descrivibile dell'Io, il suo temperamento, i suoi motivi, i suoi impulsi, la sua educazione, la sua conoscenza, i suoi atti, appariranno a questo osservatore come esplicabili causalmente mediante l'eredità e l'ambiente. Finchè questi aspetti dell'Io non siano ancora spiegati dalla scienza essi saranno sempre *problemi* inevitabili e che attendono una spiegazione causale. La scienza, sia fisica o fisiologica o psicologica, deve proseguire senza rimorsi, e incessantemente il fine di rendere l'uomo, in quanto essere naturale, comprensibile all'intelletto dell'uomo, in quanto osservatore della Natura. E questa impresa è strettamente razionale. Quando ammettiamo tutto ciò, non mettiamo noi in pericolo la nostra dottrina della libertà dell'Io individuale?

Rispondo: no, perchè quest'opera avrà per sua sola giustificazione il patto che la struttura teleologica dell'Essere ci autorizza a ritenere che i veri scopi della nostra

scienza descrittiva sono effettivamente espressi, per quanto ciò è logicamente possibile, dall'universo. L'uomo, come osservatore della Natura e dell'uomo, trova uno scopo, e uno scopo assai profondo, nel cercar di comprendere in tal guisa sotto il punto di vista causale la sua relazione con la Natura e coi suoi simili. Sappiamo dalla precedente conferenza quale è questo scopo. Questo scopo, secondo il nostro modo di vedere, dev'essere capace d'avere qualche espressione relativamente definitiva, cioè l'espressione stessa che la nostra scienza incomincia e instancabilmente prosegue a realizzare, ma che nessun lavoro puramente mortale finirà mai. Per conseguenza è vero che la natura umana, fin nel più piccolo particolare esternamente descrivibile del suo modo temporale di esprimere sè stessa, è un fenomeno naturale, una parte della Natura universale, ed è altrettanto suscettibile di qualche specie di spiegazione dal punto di vista causale quanto lo è ogni fatto naturale. Ma, d'altro lato, questo stesso modo di considerare l'uomo, pone a sè medesimo i suoi limiti, i limiti, cioè, del mondo della Descrizione. Giacchè, in primo luogo, considerare l'uomo in tal guisa non vuol dire considerarlo come egli considera coscientemente la propria vita interna, vale a dire come tale che possiede un intendimento interno. Spiegare l'uomo in termini causali vuol dire considerarlo come un osservatore esterno lo vede o può vederlo, non già come egli stesso intende di essere quando esprime la sua volontà nei suoi atti. Quindi ciò che non si spiega mai causalmente d'un uomo è precisamente il suo carattere fondamentale di Io, cioè il suo intendimento costiente, in quanto è suo. E in secondo luogo, ogni spiegazione causale si riferisce ai tipi e ai caratteri generali descrivibili degli eventi, non già a ciò che v'è negli eventi di individuale. Giacchè l'individuo, come abbiamo visto nella nostra

serie precedente di conferenze, è l'aspetto dell' Essere non suscettibile di definizione. Ma ciò che non si può definire, non si può nemmeno spiegare in termini causali.

E quindi, per riassumere, ch'io abbia ora questo carattere e questo ambiente e che sia soggetto a queste o a quest'altre conseguenze della mia esperienza passata, è un fatto che potete intraprendere a spiegare causalmente. Anzi, tutto ciò che v'è nelle mie parole, nei miei atti, nella mia condotta, nel mio carattere, nei miei sentimenti, nei miei piani, di descrivibile come elemento comune a me e a qualche altro essere del mondo, — tutto ciò, adunque, che v'è in me di esprimibile in termini generali o di suscettibile di osservazione esterna — si può e si deve, razionalmente, intraprendere a spiegarlo causalmente come dovuto ai miei antenati, alla mia educazione, alle mie circostanze, al mio ambiente, alla mia dipendenza dalla Natura in generale. Ma ciò che rimane causalmente inspiegabile è precisamente il mio Essere, in quanto sono questo Individuo, che non è nessun altro nel mondo di Dio. Ora la mia individualità non è menomamente separabile da ciò che gli scolastici avrebbero chiamata la mia natura comune. La mia individualità significa semplicemente che i miei innumerevoli caratteri comuni sono teleologicamente espressi in questa vita unica, internamente determinata, ma esternamente indeterminata, che è ora la mia, e che, se posseggo un ideale personale, dev'essere la mia sinchè io sia giunto alla mia piena e definitiva realizzazione, quale quest'uno degli individui di Dio. E quindi, ancora una volta, se voi mi chiedete che cosa, nella mia presente coscienza, esprime, non la parte separabile, ma quell'*aspetto* inseparabile della mia natura che nè Dio nè l'uomo può spiegare causalmente, rispondo: *appunto il mio intento cosciente di essere, nel mondo di Dio, me stesso e nessun altro*. In questo senso soltanto la mia vita, non come

quella d'un Essere indipendente, ma come la vita che esprime lo scopo razionale di realizzare una relazione unica con tutto l'universo, un contrasto unico con ogni altro Io, o, se volete, un caso unico di indipendenza da tutto il resto, è ora, e continuerà sempre ad essere inesplicabile causalmente e irriducibile alla causalità. Giacchè l'unico, come unico, non è la natura comune in quanto tale; e solo la comune natura delle cose può essere causalmente spiegata.

VII

Basta così circa le relazioni causali dell'Io. « Ma (si potrebbe insistere) forse che non è la mia unica e individuale natura, se non causalmente, almeno teleologicamente determinata da quella stessa relazione col tutto da cui dipende la mia esistenza come questo individuo? Come può la nostra dottrina affermare in qualsiasi senso la libertà della volontà e dell'individualità dell'Io, e tuttavia riconoscere l'unità del mondo e del piano divino su cui si fonda tutta la nostra teoria? »

Per rispondere a questa obiezione devo ancora una volta ripetere le considerazioni accennate nella serie precedente di conferenze ed applicarle di nuovo all'Io. Ritorniamo, adunque, per concludere, alla nostra precedente considerazione teleologica dell'universo e alla relazione tra la volontà inclusiva di Dio e le varie volontà individuali. Qui posso soltanto mettere in evidenza, sotto forma di replica alle obiezioni, una teoria le cui basi sono state pienamente esposte nella nostra teoria generale dell'Essere.

All'insieme della mia concezione si può dunque obiettare: « In quanto questa mia volontà è la volontà di Dio ed è in relazione col tutto, è Dio, e non il mio

io particolare, che vuole che io sia ciò che sono ». Rispondo: « L'atto divino per cui Dio vuole che la tua individualità sia ciò che è per scopo e intendimento, è identico alla tua volontà individuale e non esiste tranne che come identico ad esse ».

« Ma pure l'unità dell'Essere non venne forse dalla nostra teoria idealistica esplicita in modo da implicare che ogni vita, cioè ogni fatto dell'universo, è in tal guisa stretto in relazione con ogni altro, che nessun fatto dell'universo potrebbe venir alterato senza qualche conseguente alterazione di ogni altro fatto? Giacchè questa fu la prima generalizzazione raggiunta dal nostro Idealismo nella critica che facemmo alla dottrina realistica. Ora, se non vi sono Esseri indipendenti, come possono esistere Esseri, in qualsiasi senso, liberi? E se io mi trovo stretto in tale relazione col mondo che un cambiamento nell'universo che sta al di là di me altererebbe ciò che io sono, o non sono forse, rispetto a ciò che sono, dipendente dal resto dell'universo? In forza di questa teoria idealistica, non è forse la determinazione teleologica d'ogni fatto dell'universo per opera d'ogni altro fatto, una determinazione reciproca? E non è forse questa determinazione reciproca assoluta? Non è dunque ogni fatto individuale di questo mondo idealistico siffattamente determinato per quanto riguarda il suo scopo dallo scopo d'ogni altro fatto, che niente resta dovechessia di indeterminato, niente di libero? » — Così l'oppositore potrebbe esporre la sua tesi.

A ciò rispondo che precisamente nella reciprocità delle mie relazioni con tutto il resto dell'universo sta la sicurezza che io posseggo una certa vera e significante libertà. Il mondo che si estende al di là di me potrebbe dirmi: « Se io cangiassi, tu cangeresti, diverresti in qualche senso un altro, tanto nella tua esperienza che nel tuo scopo ». Tutto ciò è vero. Ma alla

mia volta replico all'intero universo naturale e spirituale: « Sì, ma se la mia volontà individuale cangiasse, se io preferissi essere altro da ciò che sono, tu, o mondo, appunto a cagione della teleologia universale della tua costituzione, saresti in qualche guisa un altro, e ciò in ogni parte del tuo Essere. Giacchè tu non sei più indipendente da me e dalla mia volontà di quel che io sia da te e dalla tua possanza. Per quanto sia piccolo il cambiamento che posso fare, pure con la mia volontà arreco un cambiamento a tutti gli esseri del cielo e della terra. E se io, nella capacità individuale che come questo essere possesso, non creo gli altri esseri, si può dire con altrettanta verità che, nel mio carattere individuale, neppur essi mi creano. Precisamente su di una considerazione come questa, si fondava tutta la nostra argomentazione a favore dell' Idealismo ».

« Sì (si potrebbe insistere) ma secondo questa dottrina la volontà di Dio crea ugualmente tutti noi, e in un certo senso (cioè dal punto di vista Eterno) tutti *ad un tratto*, cosicchè noi vari essere del mondo siamo ugualmente creature dell' unico disegno ». Rispondo una volta ancora che l'essenza stessa di tutta la nostra teoria, come abbiamo già visto nella conferenza di chiusa della serie precedente, è che le categorie sia di causalità sia di dipendenza teleologica, comunque siano concepite, sono inevitabilmente secondarie rispetto al fatto che il mondo esiste, nella sua totalità e in ogni frammento e aspetto della sua vita, come l'incorporazione positiva della volontà e dello scopo coscienti. Ora dire che un altro mi causa o mi determina teleologicamente è come dire, in fondo, che la mia vita esprime uno scopo che è in qualche senso differente dal mio scopo o che in qualche senso *non* è il mio scopo particolare o individuale. Ma dire questo significa mettere in luce ciò che è vero d'ogni aspetto della mia vita che può

essere ridotto alle mie relazioni con la Natura e coi miei simili e con qualunque altra cosa oltre di me il mondo contenga. Ora, tutta questa mia dipendenza da altri esseri è, non solo vera, ma desiderata e voluta dal mio stesso scopo quand'esso sia razionale. Giacchè, come ha stabilito sin da principio la nostra argomentazione idealistica, posso propormi uno scopo solo proponendomi quello che la mia volontà abbia a trovare la sua espressione in ciò che è Altro da me, e conseguentemente in ciò che, in qualche senso, dà determinazione alla mia volontà, come volontà che vive in questo mondo di vita altra dalla mia vita particolare. Che io dipenda per la mia vita e pel mio intendimento da una vita che non è mia propria, è vero come lo è che io sono io. Che questa dipendenza implichi un'origine temporale, è un fatto dovuto alla natura stessa del tempo. La questione è se tale mia dipendenza è *completa*. E la nostra risposta è stata che v'è in me ciò che fa che la mia volontà, come volontà d'un individuo, non sia interamente l'espressione di scopi diversi dal mio scopo particolare o individuale. Questa risposta si basò sull'intera nostra teoria dell'Essere. Se ora io, individuo, esisto, in un certo aspetto, come espressione della volontà mia e di nessun altro, forse che questa asserzione urta menomamente con l'altra nostra asserzione che io e tutti gli esseri esistiamo come espressioni della volontà divina? Rispondo: non v'è urto; giacchè la Volontà Divina ottiene espressione nell'esistenza di me individuo solo in quanto essa anzitutto non riconosca semplicemente dal di fuori, ma racchiuda in sè la mia stessa volontà come uno dei suoi scopi. E poichè Dio, secondo la nostra concezione, non è una causa esterna del mondo, ma è l'esistenza stessa del mondo nella sua totalità come adempimento dello scopo, ne segue che la mia esistenza ha il suo posto nell'Esistenza Divina come

allora è
causa
non più
causa

esistenza d'una volontà individuale, determinata, appunto in quanto è questa volontà individuale, ma che è niente altro eccetto sè stessa.

Il problema, adunque, della mia libertà è semplicemente il problema della mia individualità. Se io sono io e nessun altro, e se io sono io come espressione d'uno scopo, allora io sono perciò appunto libero precisamente perchè come individuo non esprimo con la mia esistenza alcuna altra volontà eccetto la mia. E questo è precisamente *il modo con cui* la mia esistenza esprime la Volontà di Dio o ne risulta. Il fatto che questa medesima mia esistenza abbia anche, oltre la sua individualità, la sua dipendenza, le sue relazioni naturali, la sua origine temporale, significa che io non sono solo io, ma anche un Io che è parallelo a tutti gli altri Io. Ma che l'Una Volontà di Dio sia espressa mediante le Molte volontà individuali, è un fatto che risulta da quella concezione della relazione dell'Uno coi Molti che discutemmo così ampiamente nella serie precedente. La semplice unità è una pura impossibilità. Dio non può essere Uno eccetto che coll'essere Molti. Nè possiamo noi, vari Io, essere Molti, a meno che non siamo Uno in Lui. Conoscere precisamente questo è conquistare la più profonda verità che la religione abbia cercato di insegnare all'umanità.

CONFERENZA IV

L'Ordine morale.

Soffermandomi così a lungo, nella terza conferenza del precedente volume, sul contrasto tra gli aspetti Temporale ed Eterno della Realtà, non trattai unicamente una delle questioni filosofiche che va più di frequente soggetta ad essere mal compresa, ma altresì uno degl'interessi più pratici della vita. Giacchè in questo contrasto, e nell'unità che sta alla base di esso, è contenuta la soluzione del problema più intricato con cui la coscienza etica dell'umanità abbia da fare. Questo problema è quello generale concernente il senso in cui il mondo costituisce un Ordine Morale. Il nostro Idealismo ha rifiutato di accettare il mondo come un fatto reale semplicemente dato, prima d'aver analizzato il senso in cui il mondo può essere reale. Quando, perciò, asseriamo ora che il reale ha questo o quel carattere, ci fondiamo su di una precedente analisi di ciò che significa *essere reale*. *Essere*, abbiamo detto, vuol dire *adempiere uno scopo*, in realtà adempiere in una espressione definitiva e individuale il *solo* scopo, lo scopo Assoluto. Il nostro attento studio ci ha mostrato che questo scopo Assoluto è non soltanto Uno, ma infinitamente complesso, cosicchè la sua unità è l'unità di parecchie Volontà, ciascuna delle quali trova la sua espressione in una vita

individuale, mentre queste vite, in quanto sono vite di vari Io, posseggono un aspetto secondo il quale sono libere poichè ciascuna, pur essendo determinata sotto parecchi aspetti, è però, secondo la sua misura, determinatrice di tutto il resto. Abbiamo anche veduto che, in quanto noi mortali possiamo proporci di concepire l'espressione dello Scopo Assoluto, questa espressione è, da un certo aspetto, temporale, in quanto v'è un processo che possiede degli stadi successivi, tali che alcuni *non sono più* ed altri *non sono ancora*, quando lo stadio presente del processo del mondo esiste. Da un altro aspetto, come si vide, questo processo del mondo è eterno, in quanto la totalità di esso è scorta in un solo sguardo dall'Assoluto, precisamente come noi scorriamo d'un solo sguardo la totalità d'una breve successione ritmica ogni volta che osserviamo tali successioni. Che il mondo possegga ad un tratto questi caratteri che stanno in reciproca relazione, lo asseriamo non già perchè *prima* riconosciamo, che tutti questi caratteri sono semplici dati d'un regno realistico, cosicchè solo *dopo* si proceda a cercar di unificarli, avendo ammesso il loro Essere indipendente. No; asseriamo che questi vari aspetti del mondo sono reali solo in quanto possiamo constatare che mediante essi è adempito uno scopo. Perciò ciascuno di questi caratteri si deduce dal nostro concetto generale di Essere, secondo tale concetto è chiarito dalla nostra esperienza. L'Assoluto è *Uno*, perchè nella *mera* molteplicità non vi sarebbe alcuna definitività di conoscenza. L'Assoluto è *Molti*, perchè la sola possibilità che la totalità della vita sia realizzata e che l'Assoluto possegga l'Autocoscienza sta nell'insieme delle relazioni tra le espressioni contrastanti d'una singola Volontà. Giacchè il mistico ci fece già da tempo vedere che la semplice Unità significa il Nulla. Tutte le varie espressioni dell'Assoluto, in quanto

sono Molti, sono *individuali*; appunto perchè, se l'Uno è individuale, ogni aspetto ed elemento della sua espressione di sè è unico. Ognuna delle volontà individuali che la vita universale esprime è, nel suo grado, *libera*, perchè, in quanto unica, è sotto un certo aspetto indeducibile da qualunque altra. L'ordine del mondo è *temporale* perchè, per quanto noi possiamo sapere, il tempo è la forma universale dell'espressione della volontà. Lo stesso ordine del mondo è *eterno*, perchè il passato, il presente e il futuro appartengono ugualmente al Reale, e il loro Essere presuppone per definizione che essi siano presenti nella loro totalità alla conoscenza definitiva. E il Tempo, considerato nella sua totalità, è l'Eternità.

Sin qui, adunque, abbiamo semplicemente sviluppato il nostro concetto fondamentale dell'Essere e abbiamo tentato d'interpretare l'esperienza alla luce di questo concetto. Ma ora asseriamo che questo mondo, che abbiamo determinato, è un Ordine Morale. In qual senso e per quale ragione asseriamo ciò?

I

Non ostante l'esposizione generale e la giustificazione che dell'aspetto etico della nostra concezione dell'Essere abbiamo dato nella serie precedente di queste conferenze, e non ostante le frequenti dilucidazioni che esso ha ricevuto nella serie presente, sembra ancora necessario di affrontare, in modo più diligente che per l'innanzi, le obiezioni comuni che, come l'esperienza mostra, vengono certamente dirette contro una concezione come la nostra, ogni qualvolta essa è considerata in relazione con la coscienza morale dell'uomo. Queste obiezioni, secondo io penso, sono basate sull'incapacità di affer-

rare la nostra dottrina dell'Essere nel suo complesso. Indugiandosi con persistenza ora troppo esclusivamente su questo, ora troppo astrattamente su quell'aspetto della nostra teoria e trascurando di considerare il significato di tutti i suoi aspetti insieme, un oppositore trova facile dire talvolta che l'universo da noi tracciato non è sufficientemente fisso e definitivo nelle sue forme di Essere per rispondere alle esigenze del senso comune, tal'altra che esso è troppo fisso ed immobile nel suo tipo di Essere per lasciar luogo ad una vera e propria attività morale. Ci siamo difesi contro il Realismo. Ma abbiamo dato sufficiente spazio alle esigenze d'un Idealismo rigorosamente etico? Abbiamo affermato l'unità della Natura e dello Spirito. Ma siamo sfuggiti al pericolo di far delle nostre attività morali dei semplici fenomeni incidentali che servono ad esprimere la nostra natura individuale predeterminata? Abbiamo sostenuto il carattere unico d'ogni Io umano. Ma abbiamo assegnato all'Io un compito morale sufficientemente importante da adempiere nell'universo? Abbiamo insistito sulla definitività e la perfezione della vita totale dell'Io Assoluto. Ma siamo riusciti sin qui a salvare gli Io individuali dall'essere semplici espressioni d'un'armonia prestabilita? Abbiamo ascritto tanto alle leggi naturali rigide e immutabili quanto alla determinazione causale un posto assai subordinato nell'universo. Ma abbiamo evitato un risultato che equivalga a una specie di fatalismo etico? Penso che, anche dopo quanto precede, queste obiezioni verranno non di rado addotte da alcuni di coloro che abbiano seguito fin qui il nostro corso. Ma la risposta ad esse ci è ora assai vicina. Basta applicare alla presente questione la nostra esposizione delle relazioni tra gli aspetti temporale ed eterno dell'Essere per giungere tosto a riconoscere il modo con cui si deve far fronte a tutti questi dubbi etici.

Pel momento, tuttavia, devo dare la parola al mio oppositore etico. Egli si proporrà di mostrare ciò che intende chiamando il mondo un Ordine Morale. Cercherà di mostrare che il mondo da noi descritto non è un Ordine Morale o non lo è in modo completo e sufficiente. Vedremo poi come, dal nostro punto di vista, si debbano combattere queste obiezioni. Dunque, anzitutto, che cos'è un Ordine Morale? E, in secondo luogo, il nostro Idealismo dà luogo a un tale Ordine Morale?

II

« Un Ordine Morale (potrebbe anzitutto sostenere il nostro oppositore) si fonda sul riconoscere non solo che esistono degli Io, ma altresì che esistono in modo da poter agir bene o male di loro propria testa e per mezzo della loro libera volontà. In un vero Ordine Morale c'è bensì presente nell'universo la legge e la costrizione; ma ogni Io possiede la propria sfera, ed entro questa sfera esso non è semplicemente una voce avente un carattere unico, in una sinfonia, la perfezione divina della quale è prestabilita, ma altresì un agente in un regno dove non solo si può agire rettamente, ma si può anche errare e dove, seppure la perfezione viene raggiunta, lo è per mezzo della volontà dell'individuo. In un Ordine Morale vi può essere vero progresso. Ma il progresso, quando ha un significato etico, presuppone la produzione di ciò che prima non era mai esistito: del nuovo, e non semplicemente dell'assoluto, del finito e non semplicemente del divino. Inoltre, in un Ordine Morale, un agente etico può dire: 'Ciò che io faccio non è ancora preordinato. Devo metterlo in luce per opera mia propria'. L'agente etico deve anche essere capace di dire: 'Si ha bisogno di me. Anche Dio ha

bisogno del mio aiuto. Senza l'eseguimento del giusto da parte mia qualche cosa rimarrebbe per sempre da farsi'. La salvezza dell'agente morale individuale deve dipendere in parte da questa sua libera scelta. Comunque la volontà divina possa cooperare nel mondo morale è in arbitrio dell'agente libero di scegliere chi vuole servire. Soprattutto è essenziale per ogni concezione morale dell'universo il ritenere che il mondo possa essere reso migliore di quello che è. V'è dunque un'opposizione essenziale per la coscienza morale, se non per quella metafisica, tra il predicato *dev'essere* e il predicato *è*. La perfezione, in senso morale, è alcunchè che deve di continuo essere perseguita, ma che non può mai venir raggiunta. *Il mondo ottimo per un agente morale è quello che ha bisogno di lui per essere reso migliore*. Perciò, la coscienza puramente metafisica invano dice del bene che *è*. La coscienza morale insiste nel porre al di sopra d'ogni consimile asserzione la risoluzione: *sia* ⁽¹⁾. Quindi la coscienza morale rifiuta di accettare qualsiasi punto di veduta metafisicamente definitivo. Essa respinge il mondo statico. È dinamica. Non direbbe mai: 'Ho constatato che ciò che è è del tutto buono'. La sua parola d'ordine è: 'Diventa migliore e fa meglio'.

« Ma (l'oppositore può proseguire a dire) questo vostro mondo idealistico manca delle caratteristiche essenziali d'un vero Ordine Morale. Nel vostro mondo, ogni cosa, compresi tutti quelli che voi chiamate gli atti liberi dell'agente morale, è presente in un solo sguardo all'Assoluto. E per l'Assoluto nessun altro mondo tranne questo esiste, o può concretamente esistere. Giacchè, secondo la vostra ipotesi, nell'insieme di questo mondo è incorporato lo scopo Assoluto.

(1) Vedi per un'eloquente espressione di questo atteggiamento, *Ethical Religion* di W. SALTER.

Perciò si constata che il tutto, considerato come tale, è statico, fisso, immutabile. L'agente individuale sa anzitutto ad ogni istante che ciò che egli realmente vuole, pur nella sua cecità, è identico con la volontà assoluta. Egli sa, poscia, di non poter nè produrre ciò che non deve essere, nè creare col suo atto un bene di cui ci sia bisogno, che debba essere, e che, senza la sua cooperazione non possa mai giungere ad essere. Giacchè la sua azione, come insegna la vostra teoria, non è mai altro che uno degli incidenti del processo mediante cui l'Assoluto raggiunge la perfezione eterna. Perciò l'agente individuale non riscontra che il mondo abbia bisogno di lui per essere fatto diventare migliore tranne nel solo senso che, secondo voi, il mondo è certo d'avere una delle sue incidentali perfezioni finite concretate in ciò che l'individuo agente fa. Quindi il vostro cosiddetto agente morale, non può peccare nè errare, nè essere, in qualsiasi momento temporale, da meno di quel che dovrebbe.

« Se, adunque, egli fosse diverso da quello che è, secondo voi sostenete, il mondo intero sarebbe diverso da quel che è. Ma, secondo voi, il mondo è conosciuto, nel modo in cui lo è dall'Assoluto come un mondo che adempie lo scopo Assoluto, e che quindi non può essere altro da quello che è. Per conseguenza, ancora una volta, non ostante tutto ciò che avete detto intorno all'unicità e alla libertà, l'individuo, comunque egli sia, è certo di essere, nel posto che occupa, il migliore possibile così com'è. Perciò il vostro Idealismo è nel suo ottimismo incapace di dare alla vita un significato morale vero e proprio. Infatti, facendo di qualunque *cosa* è l'adempimento definitivo dello scopo, avete interamente perduto di vista quel contrasto tra *ciò che è* e *ciò che dev'essere* su cui si fonda ogni coscienza morale. Le voci uniche nella sinfonia divina, di cui parlaste, non

sono le voci dell'agente morale più che non lo siano le pietre d'un mosaico. E se voi liberate l'individuo dalla determinazione causale assoluta, non lo liberate da un fatalismo che non avvolge meno ogni cosa. Voi lo liberate dalla determinazione causale assoluta dicendo che lo scopo di spiegarlo col prender in considerazione le sue relazioni con gli altri esseri, è sempre lo scopo di qualche altro, di qualche osservatore finito che è esterno all'essere spiegato; e dite che questo scopo esterno di colui che dà una spiegazione causale della vita d'un agente è limitato, quanto al suo successo, dal fatto che questo agente individuale è unico e che perciò per qualche rispetto, non può mai essere spiegato mediante la conoscenza della sua eredità, del suo ambiente e di qualunque cosa che non sia lui medesimo. Supponete che tutto ciò sia concesso. Tuttavia, secondo la vostra ipotesi idealistica, un agente individuale, se non è spiegabile mediante qualche cosa di esterno a lui è però racchiuso in un tutto perfetto, in tal guisa da costituire, non ostante la sua unicità, una parte organica di quel tutto perfetto. Da questo destino, secondo voi, non può sfuggire. Voi stesso avete detto in questa conferenza durante una discussione precedente: 'Invano erriamo nelle tenebre. Noi siamo eternamente in Dio come nella nostra casa'. Secondo voi adunque, la nostra unione con Dio soddisfa Dio e soddisfa noi stessi, e anzi ci lascia soddisfatti di noi comunque siamo. E quest'è veramente il nostro destino. Quanto alla preordinazione in generale, la vostra dottrina del temporale e dell'eterno ha ancora da far fronte all'antica difficoltà concernente la conciliazione della presenza divina con la volontà libera dell'uomo. »

Ho lasciato sin qui che l'oppositore esponesse le sue ragioni, facendo del mio meglio per indicare, secondo la mia esperienza di questi argomenti, quali sono più

probabilmente queste ragioni. Posso rispondere solo mettendo in luce quali sono, a mio avviso, i fatti che si riferiscono all'argomento in discussione.

III

E, anzitutto, qualunque sia la nostra dottrina etica, dobbiamo tutti convenire che il *Dovere* morale, nel suo senso primitivo, è una categoria di applicazione temporale. Per quanto la legge morale possa essere eterna riguardo alla sua validità e alla sua relazione con la conoscenza umana o dell'Assoluto, è una legge che si riferisce agli atti e alle conseguenze volute dell'azione, in quanto gli uni e le altre si susseguono in una sequenza temporale o si possono pensare come esistenti in tale sequenza. Chiunque dice «devo fare così o così», si colloca in un momento presente del tempo e mira ad un futuro. La sua decisione presente deve essere seguita da un ordine di azioni. E in un mondo dove non vi fosse successione, non vi sarebbe moralità. Per conseguenza, la metafisica della condotta è soggetta alle medesime condizioni generali che governano la metafisica del processo temporale. Ma, dal nostro punto di vista, come abbiamo veduto, il tempo ha il suo posto perfettamente determinabile nell'Essere. Esiste la successione. E la nostra concezione dell'Eterno ammette questo concetto reale della successione. Quando si asserisce che il futuro *non è ancora*, la nostra concezione, conforme a quella del senso comune, sostiene che tale asserzione è vera. Quando si asserisce inoltre che il passato e il futuro, ciò che *non è più* e ciò che *non è ancora*, hanno il loro posto insieme nel *totum simul* dell'ordine eterno, quale l'Assoluto lo scorge, non v'è, come abbiamo già osservato, alcun conflitto tra questa

asserzione e quella che il passato e il futuro *non* sono presenti temporalmente parlando. Per conseguenza, la nostra concezione nel riconoscere la vera natura dell'ordine temporale e nel mostrare la relazione di quest'ordine con l'ordine eterno, ha già definita come reale la condizione generale da cui dipende ogni attività morale ed ha asserito che questa condizione, cioè la successione temporale degli avvenimenti del mondo, è un fatto altrettanto reale per l'Assoluto, quanto per noi. La differenza tra la visuale umana dell'ordine temporale e quella dell'Assoluto è semplicemente che per gli uomini solo brevi serie di eventi successivi possono essere considerati come *totum simul*, mentre per l'Assoluto *tutti* gli eventi sono considerati in tal guisa, pur rimanendo tutti gli eventi per tale visuale inclusiva non meno successivi di quel che sono per noi.

Sin qui abbiamo detto della semplice forma temporale entro la quale soltanto ogni attività morale può aver luogo. E ora dovremo subito parlare delle condizioni più speciali dell'attività morale. Il nostro oppositore ha detto che in un mondo morale ogni agente morale può o fare il bene o scegliere il male. Accettiamo l'asserzione. Si abbia un agente morale *A*. Noi conveniamo col nostro oppositore che *A* deve compiere ognuno dei suoi atti morali in un qualche momento temporale. L'atto, allo scopo di essere un atto morale, deve non ostante tutti gli aspetti nei quali può essere determinato dall'eredità, dall'ambiente, ecc. dell'agente, possedere un aspetto in cui *non* è deducibile da alcuna condizione esterna, ma è l'azione presente, propria dell'agente. Inoltre perchè questa azione sia morale, deve formar parte d'una successione di intenzioni e di azioni nelle quali viene ad esprimersi progressivamente la volontà dell'agente. E questa volontà individuale dell'agente deve essere espressa siffattamente nelle azioni che da qualche

aspetto concreto stia allo stesso agente di determinare ciò che nient'altro nel mondo determina interamente, cioè il carattere buono o cattivo di quest'atto e la sua conformità o disformità a quel criterio che costituisce il dovere. Il nostro oppositore afferma tutto ciò. Ma tutto ciò lo affermiamo noi pure. E abbiamo, già in generale, indicato nelle precedenti discussioni perchè e come asseriamo che questo appunto è vero. Il nostro scopo presente è semplicemente di sviluppare ed applicare più specificatamente i precedenti risultati.

Ma fin d'ora, quando il nostro oppositore ripete che noi non abbiamo alcun diritto d'asserire che questi caratteri della libertà, della relativa autodeterminazione e del potere individuale di far bene o male, appartengono agli agenti morali del nostro mondo, noi possiamo, volendo, replicare insistendo tenacemente, che spetta al nostro avversario di spiegare in qual senso egli consideri la libertà e l'iniziativa individuale degli agenti morali come fatti reali del suo mondo. Possiamo, in altri termini, chiedergli di mettere in parole il suo concetto del senso in cui l'Ordine Morale possiede, secondo lui, una qualsiasi specie di essere. Nella nostra serie precedente di conferenze, abbiamo esaurientemente trattato dei possibili significati del predicato ontologico. Il nostro avversario, se vuole presentare una concezione razionale, deve fare lo stesso. Quando egli asserisce che gli agenti morali sono in qualche senso liberi o hanno in qualche senso un potere individuale di iniziativa, si impegna con ciò ad accettare un'ontologia. Egli è un realista, o un mistico, o un razionalista critico, o un idealista, per quanto riguarda la sua metafisica, qualunque possano essere i contenuti etici di cui asserisce l'Essere. Abbiamo poi visto già da un pezzo perchè egli possa essere coerente nella sua ontologia solo nel caso che sia un idealista. Ma, a

meno che non possa scartare il nostro precedente argomento circa la natura dell'Essere, egli, qualunque sia il suo legittimo entusiasmo per un Ordine Morale, può asserire l'Essere di quest'Ordine Morale solo dichiarando che esso è reale semplicemente perchè l'Assoluto conosce che è ciò che è e perchè la Volontà Assoluta trova appunto in questa individualità, libertà e iniziativa degli agenti morali, i cui atti accadono nel tempo, l'adempimento del più alto scopo. Ora questo è precisamente quello che noi stessi asseriamo. E lo asseriamo precisamente per la ragione che spinge il nostro oppositore ad asserirlo, cioè perchè, per noi come per lui, un mondo in cui la successione temporale degli atti, non ostante le sue connessioni causali e i suoi innumerevoli caratteri generali ha posto per l'individualità e per l'iniziativa, è precisamente quella specie di mondo nel quale, e nel quale soltanto, lo scopo più alto può essere soddisfatto e la vita più perfetta espressa.

Ma lasciamo questa forma polemica con cui sfidiamo il nostro avversario a spiegare in qual senso il suo Ordine Morale possa esprimere un Essere qualsiasi; e spieghiamo invece più ampiamente in qual senso noi affermiamo che gli atti temporali degli individui implicano il potere di far bene o male, e in qual senso, secondo noi, ciò che *dev'essere* e ciò che *deve non essere* possono con uguale possibilità accadere in ogni istante temporale, malgrado l'eterna perfezione del tutto, o, in verità appunto a *cagione di essa*. La vera distinzione e la vera connessione, tra l'aspetto temporale dell'Essere e quello eterno, fornisce, in realtà, la base della soluzione di tutto questo problema.

IV

Ritorniamo all'agente morale, individuale. Noi ora sappiamo bene che cosa intendiamo quando parliamo della realtà di questo agente in un dato momento del tempo. Intendiamo che, in quel momento appunto, esiste un intendimento interno finito che cerca il suo Altro, e che sta cercando, sia pure in quel qualunque stato di cecità o di imperfezione di conoscenza in cui vi piaccia di pensarlo, come questo Altro lo stesso Assoluto. Riteniamo inoltre che questo intendimento interno finito è l'intendimento d'un Io che contrappone sè stesso, più o meno nettamente, alla totalità del resto dell'universo, pur cercando di trovare in questo universo la sua volontà espressa. Con ciò, abbiamo, se vi piace chiamarlo così, il destino d'ogni Io finito. Cercare qualche cosa tranne lo stesso Assoluto è, infatti, anche per l'Io più perverso, semplicemente impossibile. Ogni vita cerca Dio, per quanto siano basse le forme di idolatria entro le quali il falso amore del mondo può ad ogni istante temporale nascondere ignorantemente il proprio intendimento. Ora, comunque vogliate definire la nostra filosofia morale, è indiscutibile che per Dovere voi intendete, ad ogni istante temporale, una norma che, se seguita, vi guiderebbe ad esprimere, in quell'istante, la vostra volontà in guisa che voi siate con ciò condotto più vicino all'unione col divino e alla coscienza dell'unità della vostra volontà e della Volontà Assoluta, di quanto non sareste se agiste contro questo Dovere. Ora, basta pel nostro scopo presente che la coscienza d'una tal norma possa sorgere in un Io al momento dell'atto morale. Tuttavia, in seguito a ciò si produce anche la situazione ben nota in cui la con-

dotta contraria alla coscienza del Dovere appare all'Io temporale possibile.

Questa situazione, per quanto essa ci concerne qui in questo abbozzo grandemente generale della possibilità d'un Ordine Morale, è la seguente.

L'Io, poichè inevitabilmente pensa all'Assoluto come a quell'Altro che egli cerca di conoscere quale reale, e poichè cerca inevitabilmente altresì di raggiungere l'unione con quell'Assoluto in cui è espressa la sua stessa volontà definitiva e di conoscere il mondo come proprio e la propria vita quale in armonia col mondo, e tuttavia, in quanto questo presente Io finito, conscio del suo *contrasto* con quel mondo che egli considera come esistente oltre la propria sfera presente d'esperienza o oltre la cerchia in cui il suo intendimento interno è ora coscientemente espresso. Il senso comune indica questo contrasto dicendo che io ho una certa volontà mentre il mondo sembra aver un'altra volontà che può in qualche misura opporsi alla mia. Il Dovere, in queste condizioni, giunge alla nostra coscienza finita sotto forma di qualche principio, che, in generale, comunque possiamo formularlo, afferma: « Armonizza la tua volontà con la Volontà del mondo. Esprimi te stesso mediante l'obbedienza. Ottieni la vittoria accettando il tuo compito. Il mondo è già la tua Volontà espressa in modo assoluto. Impara questa verità conformando la tua azione ad una legge assoluta ». Basta ora per noi che questa coscienza del Dovere possa sorgere e sorga; mentre l'essenza di essa è che l'Io deve realizzare l'oggetto della sua ricerca mediante l'obbedienza ad un ordine che non è la sua propria momentanea creazione.

Ma, come abbiamo detto, l'Io è conosciuto mediante un effetto di contrasto. La sua volontà, secondo essa è ora coscientemente presente, non è ancora conosciuta come in armonia con l'Altro in cui essa cerca inevita-

bilmente di trovare la propria espressione. È perciò sempre astrattamente possibile per l'Io di concepire la sua ricerca dell'espressione di sè come il proposito, non già di obbedire al mondo che sta al di là, ma di sottoporlo al suo scopo presente. Invece di sviluppare il suo momentaneo intendimento interno in armonia col suo intendimento esterno, esso può nella sua ristrettezza cercare di trasformare l'ultimo nel primo. Invece di assumere l'attitudine che il Tennyson esprime dicendo: « Le nostre volontà sono nostre per farle tue », l'Io può cercare la sua espressione di sè esplicitamente nella forma della ribellione. Nè tale attitudine ribelle è punto interamente cattiva. La scelta cosciente d'un male totale è veramente impossibile. Giacchè l'Io, nella peggiore ipotesi, cerca la definitività dell'espressione di sè e la cerca mediante una vita che sia ad un tempo Altra dal suo intendimento interno e compiuta nella sua forma e nel suo contenuto. Pure poichè la coscienza dell'Io dipende da un contrasto, il superamento delle opposizioni contenute in questo contrasto, mentre non si può mai pensare che avvenga in una forma assolutamente cattiva, può venir dall'Io finito concepito in conflitto con ciò che una più chiara conoscenza scorge essere il Dovere, giacchè la coscienza del Dovere esige dall'Io un superamento dell'opposizione mediante un'obbedienza razionale alla legge dell'Assoluto, laddove la coscienza opposta al Dovere cerca di padroneggiare il mondo in servizio del puro capriccio dell'Io.

Ossia, per esporre il conflitto nei suoi termini più semplici: io tendo sempre a diventare uno col mio mondo e quindi con Dio. Ma quando seguo esplicitamente il Dovere, cerco di trasformare me stesso da come ora sono nell'identità con Dio e nella espressione di Lui. E quando mi oppongo a ciò che una conoscenza più chiara scorgerebbe essere il Dovere cerco di fuggiare

la verità secondo l'immagine e di fare di Dio il semplice stromento di me stesso quale ora sono. In entrambi i casi è veramente impossibile per me di evitar di cercare un bene e di esprimere una verità secondo il mio modo di operare. Giacchè, in linea di fatto, posso soltanto asserire il mio Io finito col trasformare attivamente me stesso; cosicchè, anche quando mi ribello, in qualche misura effettivamente obbedisco. L'Io finito, infatti, non può cercare il suo proprio terreno senza trapassare in una nuova vita. Anche la più ostinata ribellione contiene in sè il sacrificio; e anche i più vili ricercatori del piacere esercitano, involontariamente, il coraggio e la resistenza. L'anima di bontà delle cose cattive giace più profonda di quel che non ammettano coloro che non scorgono il vincolo che stringe in uno ogni Essere. Anche nel profondo dell'inferno i perduti, se ne esistessero, servirebbero, non ostante sè medesimi, Dio in mezzo alle tenebre. Nè può alcun Essere correre tanto lontano da evitare, non dico la presenza dell'Assoluto, ma il dimorare di questo in lui. Inoltre anche quando l'Io finito cerca ribellandosi di sottomettere ogni Essere al suo presente capriccio cosciente, esso esprime effettivamente, alla sua maniera, una verità. Poichè non esiste veramente alcuna vita, per quanto tenue, la quale non cagioni qualche differenza al resto del mondo; nè esiste alcun capriccio, sia pure perverso, che non sia un aspetto, per quanto frammentario, del perfetto intendimento di Dio. Cosicchè quando l'Io si ribella, può ribellarsi solo perchè in lui dimora lo Spirito; e quando vorrebbe fuggiare tutte le cose secondo la sua volontà, esso asserisce una verità, la verità, cioè, che, nel suo grado proprio è l'oggetto e l'espressione dell'interesse divino. Ma se l'Io ribelle esprime così involontariamente una verità che è già divina, l'Io obbediente, cercando volontariamente, anche in ciò che è Altro, la sua stessa

volontà, e arrendendosi allo scopo di poterla possedere, agisce volontariamente in conformità con una verità che è definitiva ed è conscio del suo intendimento in una forma che è assai più significativa di quella in cui si concreta la vita dell'Io ribelle.

Spetterebbe ad un sistema di dottrina etica sviluppare ciò che io non faccio così che accennare, cioè il contenuto positivo dell'atto morale e la profonda natura del contrasto tra ciò che deve essere e ciò che non deve essere. Al momento m'interessava soltanto determinare gli ordini d'azione che sono alternativamente possibili in un essere finito per mostrare sufficientemente che un atto morale, quando il suo contenuto sia stato una volta determinato, può essere concepito come producentesi in un dato istante temporale e nella vita d'un dato Io finito. Ma avendo definito la situazione generale che ogni agente morale si trova di fronte, poniamo nuovamente la questione: può la nostra teoria far luogo, nel mondo temporale, *alle libere scelte morali, che si conformano o non si conformano al Dovere?* In altre parole, può un Io finito, conoscendo il Dovere, scegliere, in qualche senso, liberamente di ribellarsi o di obbedire? Ed è tale scelta libera di fare il male compatibile con la nostra teoria della perfezione del tutto e della definitività dell'ordine eterno?

V

La questione, così formulata, assume parecchi aspetti ciascuno dei quali va, volta a volta, considerato. L'esposizione che in una precedente conferenza abbiamo fatta circa l'individualità e la libertà dell'Io finito, si fondava sull'asserire che nella totalità unica della vita Assoluta, ogni vita finita, in quanto sta in relazione con quella

totalità ed è uno degli aspetti di questa, deve essa medesima essere unica. Giacchè questa unicità di ciascuna vita finita, in altre parole di ciascun Io, è l'incorporazione d'un aspetto della volontà Assoluta; questo aspetto alla sua volta apparì quale una volontà unica, di cui non v'è in alcun luogo un duplicato preciso, e quindi quale la volontà individuale di questo Io finito. Siccome l'unico non può venir interamente definito mediante le sue relazioni esterne, o dedotto da esse, o per mezzo di esse spiegato causalmente, così constatammo che ciascun Io finito è per qualche aspetto della sua natura, libero. E considerando questo medesimo fatto alla luce della distinzione tra il temporale e l'eterno, asseriamo ora che ciascun Io finito, in quanto è un individuo etico, poichè possiede una continuità di scopo nella sua vita, si esprime in una serie di atti, ciascuno dei quali, essendo un atto che occupa un posto unico in una vita unica, è, in qualche misura e sotto qualche aspetto per quanto tenue, libero, cosicchè l'individualità d'ogni atto pone un limite alla possibilità d'una spiegazione causale di quest'atto da parte d'un osservatore esterno. Dobbiamo ora vedere come questa precedente teoria della natura generale della libertà finita e temporale, si applica al caso dell'atto morale, quale esso è stato definito. Che una tale libertà finita d'azione sia una libertà strettamente limitata, lo scorgiamo chiaramente. La questione è se tale libertà sia sufficiente per dare agli atti finiti il carattere che loro occorre perchè possano costituire una scelta tra ciò che ad ogni momento deve essere fatto e ciò che deve non essere fatto dall'agente individuale.

Su ciò il nostro oppositore può dire: « Ciò che voi avete chiamato libertà dell'Io finito certamente non può essere libertà *morale*. Giacchè, secondo voi, l'Io vuole sempre il medesimo fine essenziale, cioè la sua unione ed armonia finale col suo Altro, o, in altre parole, il

proprio adempimento mediante la sua unità con l'Assoluto. Per quanto riguarda il conflitto tra il Dovere da un lato, e l'atteggiamento ribelle dell'Io finito, dall'altro — conflitto la cui decisione, voi dite, costituisce il contenuto dell'atto morale — *tale conflitto può dipendere solo dall'ignoranza*. L'Io cerca la propria realizzazione. Esso non può cercare altro. Questa realizzazione significa unità con Dio. Nessuna altra mèta è possibile. Ma l'ignoranza del come raggiungere la mèta è possibile in un essere finito. E, secondo voi, l'Io ribelle è appunto ignorante del proprio vero bene e afferma in forma falsa il suo frammento di verità. D'altro lato l'Io che segue ciò che una conoscenza superiore scorge essere il Dovere conosce semplicemente la verità e conoscendola la segue. I vostri cosiddetti atti morali sono quindi *semplici espressioni di conoscenza o di ignoranza, non di libertà* ».

A questa obiezione rispondo che, secondo la nostra ipotesi, ogni qualvolta un individuo agisce, il suo atto è ad un tempo, e inseparabilmente, un atto di conoscenza e l'espressione d'uno scopo, una conoscenza e una scelta. E il senso in cui esso è ad un tempo tanto conoscenza quanto volontà si può qui indicare nel miglior modo possibile ricordando il senso in cui ogni atto di volontà e ogni processo di conoscenza implicano ciò che gli psicologi chiamano Attenzione. Prestare attenzione vuol dire essere ad un tempo guidati nel nostro atto momentaneo da ciò che conosciamo e determinati nella nostra conoscenza da ciò che facciamo. E, come il prof. James ha vittoriosamente dimostrato e noi stessi abbiamo sostenuto fin dal principio della presente serie, il carattere fondamentale d'ogni atto volontario, il principio costitutivo d'ogni vita finita, è un processo d'Attenzione. Nella vostra mente sorge un'idea. L'idea implica già un'azione nascente. Prestate attenzione a questa idea piuttosto che ad un'altra, e tosto essa, riem-

piendo l'intera cerchia della vostra coscienza, si trasforma nell'azione completa che è ad essa conforme. In un momento di tentazione, l'uomo che ha opportunità di commettere un'appropriazione indebita comincia a pensare in qual modo potrebbe appropriarsi dei fondi affidatigli. L'idea, che possiede già il suo malaugurato intendimento interno, giunge alla coscienza come l'atto già nascente dell'Io ribelle contro ciò che è, per una conoscenza superiore, il Dovere; contro la legge dell'onore che, nell'esempio dato, unisce l'Io alla verità e all'Assoluto. L'atto concepito conquisterà esso il possesso dell'intero campo di coscienza? Allora, veramente, nella condotta dell'uomo, si produce l'atto per opera di ciò che in seguito appare allo psicologo che osserva esternamente come un processo interamente automatico. In altre parole, se l'uomo non pensa a niente se non all'opportunità che ha di compiere un'appropriazione indebita, allora, se l'opportunità persiste, e rimane il potere fisico di compiere l'atto, egli compirà inevitabilmente l'appropriazione. D'altro lato, se egli pensa piuttosto alla legge dell'Io obbediente, al suo onore, e al vincolo che quando è pienamente compreso, si scorge essere un vincolo che lo congiunge con Dio, l'atto rimane non compiuto e l'Io cattivo nascente è soppresso dall'Io più saggio. Il solo campo della scelta è perciò, in tal caso, il campo dell'Attenzione.

Ma un atto d'attenzione, lo ripeto, è, ad un tempo, un atto per cui giungiamo a conoscere una verità e un atto per cui siamo sospinti ad un'azione esteriore. Tale azione esteriore può essere (come nel caso su cui ci soffermammo precedentemente nella nostra discussione intorno al mondo della Descrizione) un'azione nella quale veniamo a sembrare ad un osservatore esteriore inattivi e semplicemente attenti al nostro mondo. Ma questa inattività, se è scelta deliberatamente, è però una forma di

attività. L'uomo conosce, e quindi anche agisce o si astiene volontariamente dall'azione, secondo l'attenzione che presta. Perciò è vano, nel caso della scelta vera, di separare, precisamente in quell'istante, la conoscenza che guida e l'attività volontaria che in quel momento esprime questa conoscenza. Ciò ch'io conosco potenzialmente può bensì essere per uno scopo astratto, pressochè assolutamente separato da ciò che sono in grado di fare. Così la mia memoria possiede una massa di conoscenza possibile che ora non richiamo. D'altra parte, i miei atti potrebbero creare degli oggetti esteriori che io non abbia ancora mai fatto. E quando si considera in tal guisa il campo di ciò che conosco, come per esempio il mio approvvigionamento di ricordi, e il campo di ciò che faccio, cioè i possibili oggetti nuovi che la mia volontà può produrre, la conoscenza e la volontà sembrano assai separate. Ma, nella nostra coscienza presente, la conoscenza e la volontà sono, come vedemmo già da tempo, solo due aspetti della presente unità di vita cosciente. Ciò che ora conosciamo equivale a quello che è attualmente un fatto discriminato nell'unità della coscienza. Ciò che ora facciamo equivale a quello che raggiungiamo mediante l'espressione presente degli scopi pei quali conosciamo. Ma il processo per cui la nostra conoscenza presente si altera per combaciare coi nostri scopi, ed è conosciuta come alterantesi in tal guisa, è il processo dell'attenzione. Questo processo implica, adunque, un'alterazione della conoscenza presente per seguire il nostro scopo. Ed implica anche, inevitabilmente, un agire in conformità alla nostra conoscenza presente.

Nella seconda conferenza del precedente volume, considerammo la nostra attenzione discriminativa nel suo aspetto teoretico, come alcunchè di relativamente opposto all'azione determinata. Ma questa opposizione,

come vedemmo, viene alla luce nei casi in cui manchiamo della conoscenza sufficiente a guidarci in un definito percorso d'azione. Qui però abbiamo da considerare l'attenzione in quanto significa *il soffermarsi deliberato e libero su piani d'azione che si suppongono già posseduti da noi o il deliberato e libero ignorare tali piani*. In questo caso la nostra attenzione apparisce non nel suo aspetto teoretico, ma in quello pratico. Questa attenzione consiste nel fatto che noi scegliamo di restringere in un modo particolare e in un particolare momento il campo della nostra coscienza.

È bensì vero che, l'uomo appunto ora agisce secondo il modo con cui considera ora la relazione dell'Io col mondo. È ugualmente vero che, poichè ogni atto cosciente è un atto presente d'attenzione che è diretto a qualche aspetto della relazione tra l'Io e il mondo, così, l'uomo, in questo istante viene a considerare la sua relazione tra il mondo e il suo Io individuale secondo il modo con cui coscientemente agisce. Ad un uomo moralmente ignorante, che non ha mai appreso la legge morale nè concepito in qualche senso particolare il suo più alto bene, si dà l'assoluzione del suo difetto morale, appunto in quanto egli agisce in questa sin qui invincibile ignoranza. Egli deve anzitutto acquistare la conoscenza, come diciamo, prima che possa scegliere la via retta d'azione. Però non ne segue che la sua conoscenza del bene, quando giunge, privi le sue buone azioni del loro carattere libero. Giacchè nel compiere una buona azione, se egli agisce volontariamente egli agirà in virtù della propria attenzione cosciente al bene. Finchè egli non pensa chiaramente ad altro che alla sua già conosciuta relazione col mondo e con Dio, agirà inevitabilmente in conformità, e sarà non l'Io ribelle, ma l'Io obbediente; precisamente come mentre l'uomo tentato non pensa ad altro che alla sua tenta-

zione di commettere un'appropriazione indebita egli inevitabilmente ruberà quando se ne offre l'occasione. Ma in entrambi i casi, la conoscenza determina l'azione esteriore precisamente in quanto l'azione interna dell'attenzione esprime il suo scopo in un genere particolare di conoscenza presente.

Al nostro oppositore per conseguenza replichiamo: secondo il nostro concetto, tutti gli esseri, dovunque siano, servono lo scopo Assoluto precisamente in quanto in un dato momento lo conoscono. E nessun essere, nemmeno il peggiore, può agire senza in qualche misura mettere la sua azione momentanea in relazione con ciò che esso, per quanto oscuramente, conosce in quel momento circa quello scopo. Ma, d'altro lato, *ogni essere cosciente, ad ogni istante, conosce ciò di cui è cosciente precisamente in quanto presta attenzione a un ideale.* Ma l'atto di attenzione dell'istante presente, preso insieme con la conoscenza che ne risulta, è particolarmente atto ad essere l'espressione precisamente della volontà unica e conseguentemente libera di questo istante. Da un punto di vista, come vedemmo precedentemente (nella seconda conferenza del III volume) la nostra coscienza in questo istante è resa ristretta, la nostra attenzione è raccolta appunto su *questi* fatti in virtù di condizioni che *non possiamo* ora dominare. Ma da un altro punto di vista, il nostro volontario restringere, in questo istante, il campo della nostra attenzione, altera la sfera di ciò che ora conosciamo. Ora, è da *questo* punto di vista che la nostra attenzione, e quindi la nostra volontà, possono essere, ad un dato istante, moralmente libere. Per conseguenza, quando un essere, in virtù della sua educazione e del grado presente della sua coscienza, ha in un dato istante presente a sè qualche forma del conflitto tra il Dovere e l'Io ribelle, *ciò che esso allora fa si fonda sul modo con cui*

in quel momento presta attenzione all'uno o all'altro dei suoi interessi in conflitto, ed è l'espressione di tale modo. Se esso non vuol pensare ad altro se non a ciò che è appunto il suo Io particolare quale in quel momento è, e di esso Io persegue ad ogni costo l'appagamento, viene con ciò a mancargli la conoscenza morale. Il suo capriccio, in sè stesso, diviene allora il solo indizio del divino che tende a rimanere in vista. In quanto questa tendenza esclude dalla vista ogni altra cosa, esso dimentica Dio in quanto Dio, dimentica il Dovere come Dovere e agisce con una *ingenuità viziosamente procacciale*. Una tale azione non può mai essere del tutto cattiva, semplicemente perchè non esiste nulla d'assolutamente cattivo, e perchè, come metaforicamente dicemmo, anche il profondo dell'inferno serve involontariamente Dio. Ma se, d'altro lato, l'attenzione non *fissa* che la vera relazione del presente Io temporale con l'Altro, sulla determinazione della quale si fonda il dovere, allora questa attenzione appunto acquista la sua espressione nell'azione obbediente e piena di abnegazione. Quindi, *ciò che in ognuno di tali casi viene fatto è veramente l'espressione della conoscenza presente. Ma in questo caso lo stato presente di conoscenza è l'espressione dell'attenzione presente. E l'attenzione è la volontà dell'istante.* La nostra teoria è che, non ostante la dipendenza causale dell'Io dal suo passato e da tutte le sue condizioni sociali e naturali, appunto questo atto di attenzione in questo istante temporale, non ebbe mai luogo precedentemente, e non avrà mai luogo ancora, ed è con ciò unico, individuale, non suscettibile d'alcuna spiegazione causale completa, ed è per conseguenza l'atto libero di questo Io. E così, non ostante tutte le obiezioni, noi rivendichiamo alla nostra teoria il potere di dedurre la possibilità di atti temporali che posseggano un vero significato morale.

La sola possibile azione morale libera consiste dunque in una libertà che sta in relazione con l'atto presente di fissare l'attenzione sulle idee del Dovere che sono già presenti. Peccare significa *voler coscientemente dimenticare*, mediante un restringimento del campo dell'attenzione, un Dovere che si riconosce già. Perchè mentre io non posso evitare di agire in conformità col Dovere sintantochè lo conosco chiaramente, posso, mediante la *disattenzione* volontaria, voler liberamente dimenticarlo. E mentre la verità, in quanto la conosco, costringe la mia azione, io faccio il bene liberamente in quanto voglio liberamente *continuare* a prestare la mia già esistente attenzione alla già riconosciuta verità relativa al bene. Ogni peccato, adunque, è un peccato contro la luce per opera della libera scelta di essere disattenti alla luce già veduta. O ancora, ogni peccato è la libera scelta di quella *specie* di ristrettezza che, nella seconda conferenza del precedente volume, constatammo essere, in un certo aspetto, il destino naturale dell'essere umano. Vale a dire, il peccato dipende da un *restringimento di coscienza*, cosicchè si produce un'ignoranza presente di ciò che *si deve conoscere*. Ora, noi constatammo precedentemente che una certa ristrettezza di coscienza è il nostro destino. Ma una ristrettezza *liberamente scelta* e viziosa, un deliberato dimenticare ciò che si conosce già intorno a Dio e alla verità, appartiene all'essenza stessa del peccato. D'altro lato, ogni scelta libera del bene è la volontaria persistenza di prestar attenzione al bene già conosciuto. La libertà morale è semplicemente questa libertà di ritenere mediante l'attenzione, o dimenticare mediante la disattenzione, un Dovere già presente alla nostra coscienza finita. Ma tale libertà è, secondo il nostro concetto, possibile e reale.

VI

Pure non abbiamo ancora messo sufficientemente in evidenza il più forte argomento dell'oppositore: « Non in tal guisa (egli può dire) sfuggite al fatalismo morale che sin dal principio vi fu obbiettato. Ciò che finora avete stabilito, seppure si ammetta interamente la vostra argomentazione, è che, ad un dato punto del tempo, un dato agente morale, *A*, può, mediante il suo processo di attenzione, agire liberamente in guisa da dare rilievo o ad un falso o ad un vero concetto delle sue relazioni con l'Altro che egli cerca, cioè con l'espressione definitiva della sua volontà totale nell'ordine eterno. La conseguenza può essere un atto che un moralista chiamerà cattivo o buono, a seconda che l'agente mediante la sua scelta decide prestando o non prestando attenzione al Dovere quale egli lo conosce. Ma voi avete fatto bene ad ammettere che, secondo la vostra metafora, anche nell'inferno si serve Dio involontariamente. Quelli che fanno la scelta infernale preferiscono di servire Dio ignorantemente. Ma, secondo voi, *Dio sa che essi fanno così*. E in lui, tutto il loro intento, insieme coll'intento più cosciente ed obbediente di quelli che il moralista chiama i buoni, è posto completamente in luce ed è eternamente adempito in un unico tutto che, come avete replicatamente confermato, è tale che nessun altro adempie l'unico scopo assoluto, o, parlando in termini di volontà concreta, può adempierlo. In questo unico tutto come voi avete altresì messo in luce, ogni vita ed intento finiti hanno il loro posto individuale, posto che nessun altro può prendere. E questo posto è, per ipotesi, un posto in un tutto assolutamente perfetto. I peccatori, adunque, anche mediante i loro peggiori sforzi per dimenticare il bene, non possono far

nulla che renda il mondo meno che perfetto. Nè i buoni possono fare qualche cos'altro tranne che esprimere, mediante un'attenzione persistente, la loro coscienza che il tutto è perfetto. Essi non possono rendere il mondo migliore. Ora, se il mondo è tale che la perfezione eterna è predeterminata, checchè l'agente morale faccia la situazione è quella del fatalismo morale ».

Rispondo che qui alfine, tocchiamo il punto in cui la distinzione dell'ordine temporale e dell'ordine eterno diviene della massima importanza critica. Gli atti morali, come ho messo in luce, avvengono nel tempo. È in riferimento al tempo, e in particolare al tempo che un agente morale considera come il suo futuro, che l'agente stesso, o chi lo giudica, apprezza un atto come buono o come cattivo. Dell'agente libero, il cui atto temporale (come scelta attenta tra la persistenza nel conoscere il Dovere e la libera dimenticanza del Dovere in favore del male) abbiamo già definito, il moralista dice che col suo atto egli può rendere il suo mondo migliore o peggiore. Qui si dà peso, e giustamente, al concetto del *suo* mondo, del mondo *come egli può considerarlo in relazione al suo atto*, ad un aspetto della Realtà come tale e non all'eterno tutto della Realtà preso come tutto. L'agente morale è esplicitamente quest'Io in quanto contrapposto ad altri Io. Egli è questo individuo tra altri individui. Non si può, veramente, separarlo dagli altri individui; ma lo si riconosce come questo individuo contrapponendo ciò che egli vuole ed effettua con ciò che gli altri individui vogliono ed effettuano.

Considerando l'individuo come operante nel tempo ciò che si ha diritto di dire di lui è che, se egli mira a dei risultati cattivi, poniamo, per ripetere il nostro esempio precedente, se egli mira ad un'appropriazione indebita in una regione del mondo temporale in cui questa è possibile ed è conseguentemente un male, allora, ap-

punto in quanto egli riesce ad attuare questo fine, produce ciò che, precisamente in quel punto del tempo, è veramente un male. Ora, in una delle conferenze della nostra serie precedente, parlando della morte e di simili mali, abbiamo già brevemente considerato come il nostro idealismo debba concepire la natura generale e la possibilità degli effettivi mali finiti. I nostri esempi di questi mali furono scelti, in quella fase, non dalla sfera della condotta umana, ma dalle nostre esperienze di quelli che sembrano essere mali naturali, mali la cui origine e il cui vero significato ci sono in gran parte sconosciuti. Di siffatti mali naturali, la morte è l'esempio classico, e noi lo usammo come il caso più importante nella discussione cui alludo. Richiamiamo le linee principali della nostra concezione colà esposta, ricordando a noi stessi, per il momento, non tanto il senso in cui i mali morali, o peccati, sono possibili, quanto piuttosto il senso generale secondo cui si può dire che ogni male ha un posto nell'Essere.

Un male finito è un fatto d'esperienza la cui frammentarietà rende particolarmente appassionata ed ardente la nostra generale ricerca dell'Altro, di ciò che sta al di là, del contesto, della spiegazione, della giustificazione, del complemento di quel fatto. Nel senso più generale della parola male, *tutti* i fatti finiti, considerati come tali, sono veramente male, precisamente in quanto, presi in sè, non posseggono un significato completo, e ci lasciano in uno stato di inquietudine e di ricerca dell'Altro, cioè del vero Essere nella sua totalità. Su questo aspetto della vita finita richiamammo da tempo l'attenzione. Non è cosa soddisfacente essere finiti. D'altro lato, secondo il nostro concetto, nessun patto finito è un male totale, perchè, preso nel suo contesto esteriore, come aspetto del tutto, esso in ultimo implica, esige, o, se volete, *intende avere* tutti gli altri fatti finiti e forma insieme

con essi la vita totale in cui si adempie la Volontà Assoluta. Tuttavia, nel senso più speciale della parola, noi applichiamo il termine *male* a fatti i quali sono *tanto* inquietanti che danno, quasi a dire, uno speciale rilievo alla loro finitudine e alla nostra in quanto la nostra esperienza è limitata ad essi. Quando noi, in qualunque punto dell'ordine temporale, ci troviamo di fronte a tali fatti, e siamo consci di essi come di mali, desideriamo particolarmente di cangiare la nostra esperienza di essi. Ciò desideriamo appunto perchè questi fatti ci rinviano imperativamente a qualche Altro in cui speriamo di riscontrare i caratteri in virtù dei quali il valore positivo del mondo ci debba diventare evidente. In presenza di tali mali, come, per esempio, del dolore e della morte, inevitabilmente diciamo: «Se ciò fosse tutto, allora sarebbe meglio nessun mondo piuttosto che questo». E con ciò il male è un fatto che proclama, quasi a dire, altamente alla nostra coscienza: «In me, l'Essere nella sua totalità e definitività non può venir trovato. Altrove, altrove sta l'esperienza della verità definitiva».

Ora, come siffatti mali possano trovar posto nell'Essere, l'abbiam visto, in certa misura, fin dal momento in cui, confutando le astrazioni del Misticismo puro, osservammo anzitutto che, a meno che il finito non sia reale, nemmeno l'Assoluto possiede alcuna realtà. Se l'Essere è una totalità definitiva d'esperienza, deve esservi quell'esperienza di cui esso è il tutto, quello sforzo di cui esso è l'integrazione, quell'imperfezione di cui esso è il completamento. Ossia, per esporre la cosa in termini meno tecnici, a meno che l'Assoluto non conosca ciò che conosciamo noi quando sopportiamo ed aspettiamo, quando amiamo e lottiamo, quando aspiriamo e soffriamo, l'Assoluto sarebbe meno e non più di ciò che siamo noi. Giacchè tutti questi nostri stati significano qualche cosa. Il significato del mondo è significato

di vita e non d'assenza di vita; e il raggiungimento non si conquista se non come raggiungimento d'una mèta di sforzi penosi. E quanto più gli sforzi sono importanti, tanto più è profonda l'esperienza della finitudine, e quindi del male, che essi contengono. Ma niente di ciò che è conosciuto dal finito è perduto per l'Assoluto; e la finitudine è una condizione per il raggiungimento della perfezione precisamente nel senso in cui il temporale è una condizione per la coscienza dell'eterno, o, per usare la nostra precedente similitudine, precisamente come gli accordi successivi della musica sono la condizione della bellezza dell'intera successione quando si considera questa come un tutto. Quali mali trovino posto nell'Essere finito e qual posto trovi ogni male particolare, sono argomenti che devono formare oggetto di considerazione speciale. Ma circa il male in generale, la teoria idealistica è questa.

Ma da tale indicazione circa la natura del male in generale, ci volgiamo ora al caso speciale del male morale. Se il male in generale può esistere, in una sfera finita e temporale del nostro mondo idealistico, esso può essere l'opera di qualche agente morale finito. E questo è vero per noi come per i nostri oppositori. Giacchè quando diciamo che il male è l'opera d'un agente, vogliamo dire che esso esprime la volontà di quell'agente secondo egli la incarna ad un dato momento temporale della sua vita. Ora è altrettanto vero per noi, quanto per i nostri oppositori, che la volontà d'un essere finito può avere un'effettiva espressione temporale. E in conseguenza di ciò che abbiamo già detto relativamente all'unicità e all'individualità dell'atto temporale dell'agente libero, è perfettamente possibile tanto per noi quanto pei nostri oppositori di concepire che un esatto osservatore, informato dei fatti, possa dire a un dato agente finito, circa un male particolare: « Questo

è ciò che tu hai fatto. E se non fosse stato per te, e per te solo, tra tutti coloro che agiscono nel mondo, questo male, appunto questo fatto temporale che scontenta, non avrebbe mai avuto luogo ».

« Ma (dice il nostro oppositore) secondo voi, la natura dell'Essere, considerata nella sua totalità è fatalmente costituita in guisa che questo male, che un dato agente finito compie, è siffattamente integrato, superato, racchiuso in una vita superiore, assunto nell'Altro cui quel male, già quale è, vuole ed implica — che il tutto è perfetto non ostante questo male ». Sì, rispondo, ma *come* viene questo male racchiuso e conciliato entro il tutto perfetto? Non già, secondo la nostra ipotesi, in virtù del fatto che l'azione cattiva esprime la cattiva volontà dell'agente finito, ma *perchè la sua volontà è completata, superata, impedita, padroneggiata*, da ciò che esprime qualche volontà diversa da quella che era la sua volontà finita, secondo egli, al momento dell'agire, definiva questa volontà. Giacchè, la supposizione è che ciò che egli intendeva, appunto in quanto opponeva quelli che considerava allora come i propri interessi agli interessi del mondo, e appunto in quanto questa azione esprimeva la sua volontà, era il male, e non la vita Assoluta; la ribellione finita e non l'armonia finale; l'appropriazione indebita, per esempio, e non il Dovere. Se *per impossibile* egli avesse ottenuto la supremazia sull'Essere, come aveva ottenuto, nei limiti della sua possibilità e del suo tempo, una momentanea espressione di sè, tutto l'universo sarebbe diventato un male, e in realtà, poichè non può esistere un male definitivo come tutto, l'universo sarebbe stato distrutto. Giacchè, per la natura stessa dell'Essere e del male, ogni peccato, nella sua intenzione, è, per essenza, distruttore del mondo. Infatti, nell'intento cosciente, un atto come quello di scegliere di restringere l'attenzione così da

ignorare ciò che deve essere conosciuto e da agire quindi in conformità con questa viziosa ignoranza, è incompatibile con le condizioni stesse che rendono possibile l'Essere come un tutto. Adunque ciò che compì colui che operò male, è un male effettivo, e un male che non avrebbe avuto luogo e non doveva aver luogo se non per opera della sua scelta individuale di restringere l'attenzione come ha fatto. E in quanto la sua volontà fu efficace, esistette nell'universo ciò che dovette essere espiato e ostacolato. Solo mediante la vittoria su colui che opera il male e sul suo atto, viene raggiunta la perfezione finale. Il suo atto sta in relazione con la bontà del tutto press'a poco come la paura, in sè stessa vile e distruggitrice del coraggio, sta in relazione col coraggio che consiste nel sopportare e superare questa paura, e che perciò dipende, per la sua perfezione, dalla paura medesima.

Nel mondo temporale, adunque, la volontà di colui che opera il male possiede, secondo la nostra ipotesi, una certa misura tanto di individualità quanto di libertà. Essa è, nel suo tempo e grado, moralmente efficiente. Ciò che essa produce, nella sua realtà temporale come questo atto o serie di atti finiti, è un male. Questo male è dovuto all'agente cattivo, e senza la sua scelta non doveva affatto accadere. Perciò, un libero agente morale, in quanto è libero, può o scegliere o evitare gli atti cattivi, scegliendo di prestar attenzione al bene che conosce o di restringere la sua attenzione ed ignorare questo bene. Conseguentemente, il mondo d'un tale agente, cioè il mondo dei fatti che esprimono la sua volontà finita, precisamente in quanto egli distingue sè stesso dal rimanente della vita Assoluta — il *suo* mondo, dico, è, per la nostra dottrina, come per quella del nostro oppositore, un mondo che questo agente finito può rendere peggiore o migliore se vuole, e, nella sfera

della sua efficienza, *secondo* la sua scelta. *I mezzi* coi quali egli può liberamente fare ciò abbiamo visto quali sono, cioè la sua libera attenzione o disattenzione al bene. Quanto alle conseguenze di questa sua libera scelta esse, in un mondo strettamente collegato, possono addimostrarsi gravi, estese e durature quanto lo determinino le condizioni temporali.

Tanto basta per quanto riguarda la possibilità di scelte morali del bene e del male, libere e decisive. Conseguentemente, quanto all'accusa che la nostra concezione è un fatalismo morale, ciò che *noi* diciamo all'agente morale è questo: tu agisci come vuoi, appunto in quanto sei libero. E tu sei libero nel senso dianzi definito. Vale a dire tu sei libero di prestare o non prestare attenzione al Dovere, quale sei giunto, in un dato momento, a conoscere. Se fai male, l'ordine del mondo finirà, bensì, per far diventar bene il male che tu hai fatto e in *questo* senso cancellerà la tua azione; ma non già perchè tu sia incapace di compiere qualsiasi male, sibbene perchè, altrove, nell'ordine temporale, altri agenti, cercando di superare il male perturbatore che la tua volontà ha scelto come sua espressione, riusciranno in qualche luogo e in qualche modo nel loro intento. Tu stesso puoi concorrere a questa impresa di conquista di sè, anzi, alla fine, senza dubbio, vi concorrerai. L'ordine morale del tuo mondo idealistico significa, adunque, non già che nessun male morale possa essere compiuto, ma che, nell'ordine temporale, *ogni azione cattiva deve in qualche luogo e in qualche tempo venir espiata da qualcun altro che non l'agente, se non dall'agente medesimo*, e che questa espiazione, questo superamento dell'azione cattiva renderà alla fine possibile ciò che nell'ordine eterno è direttamente manifesto, cioè la perfezione del tutto.

Ora è indubbiamente condizione dell'ordine morale che il male venga alla fine fatto servire al bene. E pre-

cisamente questo è il risultato che la nostra teoria determina e rende necessario. Quando, adunque, diciamo che, nell'ordine eterno, il tutto è buono, non diciamo che costui che fa male sia interamente buono, o che la sua azione non abbia effetti cattivi, o che un destino qualsiasi predetermini il come egli abbia a prendere il suo posto nell'ordine buono. Noi asseriamo che egli diviene parte del tutto perfetto in quanto la sua cattiva azione è fatta servire al bene, sia da un altro, sia, più tardi, dal suo stesso Io individuale.

VII

Con ciò abbiamo in sostanza trattato l'argomentazione dell'oppositore. Possiamo, tuttavia, per concludere, ritornare alle formulazioni originarie di essa nell'ordine in cui le esponemmo. « Per l'Assoluto (diceva il nostro oppositore, riferendosi alla nostra concezione dell'Assoluto) nessun altro mondo tranne questo esiste, o può, in concreta verità, esistere ». Per conseguenza, insisteva il nostro oppositore, il tutto, quando lo si considera come tutto, è « statico, fisso, immutabile ». E perciò l'azione d'un qualunque agente morale è impotente a cangiare questo mondo perfetto nel senso del bene o in quello del male. La nostra replica suona che il mondo, veduto dal punto di vista eterno, non è per vero *ulteriormente* soggetto a cambiare. Pure ciò è solamente perchè il punto di vista eterno comprende in un suo singolo sguardo la totalità del tempo, e perciò racchiude la conoscenza e la valutazione di tutti i cangiamenti che gli agenti finiti, operando nel tempo, compiono realmente nel *loro mondo*, cioè nel mondo temporale che è futuro rispetto alle loro azioni e soggetto alla loro volontà. La totalità dei cangiamenti temporali forma veramente,

in un certo senso, un tutto statico, in quanto cioè nessuna serie *ulteriore* di concetti succede alla totalità dell'ordine temporale di successione. Ma in un altro senso il nostro mondo è tanto pieno di novità moralmente decisive quanto lo permette in qualsiasi forma la natura d'un mondo. Giacchè ad ogni istante del tempo, secondo la nostra ipotesi, accade qualche cosa di nuovo, di decisivo, di individuale, e, nella sua misura, di libero, e conduce a nuovi risultati che si devono alle scelte degli agenti morali finiti.

Il nostro oppositore insisteva ancora dicendo che, secondo la nostra concezione, « l'individuo ad ogni istante sa che ciò che egli pur nella sua cecità, realmente vuole, è identico alla Volontà Assoluta ». La nostra risposta è che qui tutto dipende dal senso in cui si usa la parola *identico*. L'identità dell'intendimento finito con l'Assoluto, non è, per noi, semplice identità senza differenza. So ora che, per quanto ciecamente io lotti, soffra o pechi, il mio intendimento, quando lo si interpreti pienamente alla luce di tutte le altre vite, di tutti gli eventi che ora ignoro, di tutto il futuro per cui io e i miei simili hanno ancora da passare, di tutte le azioni espiatrici che hanno ancora da riconciliare la mia indurita volontà con la volontà di Dio, e di tutti gli atti che faranno servire al bene il mio peggiore intento — il mio intendimento, dico, quando sia racchiuso in un unico tutto con tutte queste infinite differenze, è identico alla volontà di Dio. Ma, considerato da per me, quale or sono, mi trovo veramente, nella mia coscienza passeggera, abbastanza remoto tanto dalla mia auto-espressione, quanto dalla mia cosciente unione finale col mio Altro, cioè con l'Assoluto.

« Ma (diceva l'oppositore) l'azione dell'agente, come insegna la vostra teoria, non è mai altro se non uno degli incidenti del processo mediante il quale l'Asso-

luto ottiene la perfezione eterna. Perciò, questo agente è incapace di peccare, o di fare il male, o di essere, in qualsiasi momento temporale, da meno di quanto dovrebbe essere ». Rispondo che tale conclusione non risulta. Qualunque cosa, nella mia finitudine, io faccia in questo punto del tempo, è, veramente, l'incidente d'un processo. La questione morale è: *quale specie d'incidente?* Considerato in sè l'incidente può essere un'azione cattiva. In questo caso, per la stessa definizione del male, e perchè il processo nella sua integrazione eterna è buono, l'incidente sarà tale che viene trasformato in bene solo da un temporale processo ulteriore di superamento delle conseguenze di quest'atto e di espiazione di esse. L'agente, adunque, secondo noi, è capace di far male e di peccare. Se pecca, la perfezione eterna comprende la sua condanna e il superamento della sua cattiva volontà, appunto come l'eroe condanna e supera la sua paura e con ciò raggiunge la perfezione del coraggio.

« Se l'agente fosse altro da quel che è (incalza l'oppositore) il mondo intero sarebbe veramente, altro da quello che è. Ma, secondo voi, il mondo, in quanto conosciuto dall'Assoluto, è conosciuto come un mondo, che adempie lo scopo Assoluto, e che perciò *non può* essere altro da quello che è ». Per conseguenza l'individuo, incalzava altresì il nostro oppositore, non può senza un insuccesso dello scopo Assoluto essere altro da quel che è, ed egli « è certo di essere, nel posto che occupa, il meglio possibile così com'è, comunque sia ».

La nostra risposta insiste qui semplicemente su di un più attento esame della situazione che ci sta dinanzi. V'è un agente, *A*, la cui volontà non è, per qualche rispetto, determinata da niente di esterno o di altro da lui, quale egli, in qualche momento del tempo, coscientemente è ed opera. Se egli fosse altro da quello che è tutto il resto dell'universo sarebbe in qualche senso

alterato. Ora egli è un elemento d'un tutto perfetto. Ma è tale semplicemente perchè, in quanto il male compare in una regione del tutto, questo male, per la sua stessa natura, esige e trova qualche Altro il quale lo integra in guisa che esso vien fatto servire al bene. In quanto è un male, non può esistere isolato. La sua integrazione, compare nella forma di atti di espiazione, di riparazione, di padroneggiamento, di condanna, e in fine d'appagamento. Questi atti in generale sono resi necessari dall'azione cattiva sebbene l'effettiva esecuzione di essi implichi, secondo la nostra ipotesi, l'espressione d'un'individualità, che è, in qualche senso o aspetto, altra da quella che compie l'azione cattiva. Questi atti d'ammenda possederanno perciò essi pure in qualche misura i caratteri di atti di libera volontà. Essi avverranno, nell'ordine temporale, susseguentemente all'azione cattiva. Essi (secondo il senso comune enuncerebbe la situazione) « faranno diventar bene » il male compiuto. Solo in virtù di queste azioni, e perchè alla fine esse non offrono semplicemente dei palliativi esterni al male compiuto, ma racchiudono e padroneggiano siffattamente la volontà di chi fa il male che egli viene ad essere posto in relazione col tutto quasi come la paura dell'eroe col suo coraggio — solo *per ciò* colui che fa il male entra nel tutto perfetto e diviene uno con esso. Ma considerato in sè, colui che fa il male, come esecutore del male, non è, secondo il nostro concetto, « il migliore possibile così com'è ». E se egli avesse agito altrimenti, non sarebbe mai stato necessario che avvenissero queste ammende, queste espiazioni, queste riconciliazioni, queste azioni perfezionatrici. Se colui che fa il male replica: « Sì, ma anche la Volontà Assoluta agì male in e mediante me quando io feci il male », noi rispondiamo: la Volontà Assoluta agì male in te, come Volontà Assoluta *in quanto era bene che*

tu, come temporale agente individuale, fossi allora appunto, secondo la tua misura, libero e individuo. Poichè la libertà e l'individualità sono aspetti d'ogni elemento che appartiene ad un tutto perfetto. Ma la Volontà Assoluta, come tale, era precisamente ciò che tu, nell'azione cattiva, in quanto essa era la tua libera azione, *negavi* al momento del tuo atto; giacchè rifiutando di prestar attenzione ad essa, tu facevi come se essa non fosse. Le azioni di ammenda e d'espiazione non sono tue in quanto tu scegli temporalmente il male, ma sono atti o del tuo stesso Io in un tempo posteriore o di altri Io. In breve, la Volontà Assoluta trionfa mediante la tua condanna e il superamento del tuo male, e non mediante la tua cooperazione, fin tanto e ogni qualvolta il tuo atto temporale non è un atto di cooperazione.

« Ma voi perdete di vista (continua l'oppositore) quel contrasto fra ciò che è e ciò che deve essere su cui si fonda ogni coscienza morale ». La mia risposta qui è che ciò che deve essere e ciò che è possono trovarsi separati *ad ogni istante dell'ordine temporale*. Giacchè quest'è la stessa natura del tempo, cioè che ciò che è appunto ora, in questo istante del tempo, *non è ancora ciò che dev'essere*, ma abbisogna d'un Altro che lo completi. Perciò il tempo è la forma stessa della Volontà finita che non ha tregua. Ma ciò che deve essere, in un punto o in ogni punto dell'ordine temporale, è reale nell'ordine eterno preso nella sua totalità. Il mondo non è ora buono, nè l'Essere è in questo istante un tutto temporalmente presente, nè Dio o l'uomo in questo istante del tempo ravvisano in ciò che ora è, un adempimento o un bene. Per conseguenza occorre il futuro per completare il presente. Ne deriva che la speranza sorge eternamente in ogni istante finito. Ne deriva altresì che, come i pessimisti così lugubrementemente osservano, ogni speranza d'un bene temporale, arreca sempre la

sua misura di disinganno. In nessun momento del tempo il bene viene definitivamente raggiunto. È raggiunto, come bene definitivo, solo nell'ordine eterno.

« Secondo voi (l'oppositore insistette ancora) noi compiaciamo Dio e compiaciamo noi stessi nella nostra unione con Dio, anzi siamo soddisfatti di noi stessi, comunque siamo ». Rispondo: Dio è soddisfatto, se volete esprimere il fatto in tal guisa, e anche noi nella nostra unione con Dio lo siamo, *dall'eterno trionfo del bene sul male*. Ma questa soddisfazione finale presuppone e racchiude appunto quella insoddisfazione del male, la quale richiede che ogni cattiva azione temporale subisca il suo vero adattamento all'ordine buono mediante le azioni di efficacia espiatrice, o in termini generali, mediante la presenza di quell'Altro che, ogni azione cattiva, una volta avvertita come cattiva, esige. Noi siamo veramente soddisfatti di vedere, nella nostra unione con Dio, nell'ordine eterno, che le stesse nostre azioni cattive sono state fatte servire al bene. Ma qui appunto sta l'essenza dell'ordine morale dell'universo, vale a dire in ciò che anche noi, comunque possiamo errare lontano, giungiamo liberamente nell'eternità alla nostra dimora.

« Pure la vostra dottrina (incalzò finalmente l'oppositore) deve ancora affrontare l'antica difficoltà relativa alla conciliazione della prescienza divina con la libera volontà dell'uomo ». La mia risposta a quest'ultima obiezione è che, per il nostro Idealismo, questa antica difficoltà è semplicemente inesistente. Noi non pensiamo che Dio, prima preesistente e presciente, crei poi nel tempo un mondo che sia reale al di là di lui, e che, nel tempo, sia susseguente riguardo ai suoi avvenimenti, alla preesistente prescienza di lui. Per noi, *Dio temporalmente non preconosce nulla tranne in quanto egli è espresso in noi esseri finiti*. La conoscenza che esiste nel

tempo è la conoscenza che gli Io finiti posseggono, in quanto sono finiti. E nessuna prescienza di tal genere può predire gli speciali caratteri delle azioni individuali, precisamente in quanto esse sono uniche. La prescienza nel tempo è possibile solo di ciò ch'è generale e causalmente predeterminato, non di ciò che è unico e libero. Per conseguenza, nè Dio nè l'uomo può perfettamente preconoscere, in un qualunque momento temporale ciò che un agente provvisto di libera volontà ha ancora da fare. D'altro lato, l'Assoluto possiede *una perfetta conoscenza, in uno sguardo solo, della totalità dell'ordine temporale presente, passato e futuro*. Inesattamente questa conoscenza la si denomina prescienza. Essa è conoscenza eterna. E siccome esiste una conoscenza eterna di ogni individualità e d'ogni libertà, così gli atti liberi sono conosciuti come tali che si avverano a guisa degli accordi in una successione musicale, precisamente quando e come effettivamente si avverano.

Ciò basta per quanto riguarda i particolari delle argomentazioni del nostro oppositore, secondo ci abbisognava qui di richiamarle. I suoi principi generali sono stati dianzi debitamente combattuti. Concludiamo quindi che il nostro regno idealistico è un ordine morale, in cui ogni agente morale ha il suo posto, il suo compito, la sua efficacia, la sua libertà e il suo valore individuale, e tutto ciò possiede appunto in forza della sua unità, con tutto l'Essere e con Dio. I suoi atti sono suoi, anche perchè la Volontà di Dio è in lui come il centro stesso della sua libertà. E le sue azioni non sono indifferenti all'intero universo, che trionfa mediante il suo libero aiuto quando egli coopera e mediante il padroneggiamento del suo capriccio quando egli resiste. Pure trionfa rispettando e racchiudendo la sua libertà.

CONFERENZA V

La lotta contro il male.

Ogni vita finita è una lotta col male. Pure dal punto di vista finale il Tutto è buono. L'Ordine Temporale non contiene in alcun momento nulla che possa soddisfare. Pure l'Ordine Eterno è perfetto. Noi tutti abbiamo peccato e siamo stati impari alla gloria di Dio. Pure, appunto nella nostra vita, considerata nella sua interezza, la gloria di Dio è completamente manifesta. Queste difficili proposizioni costituiscono le espressioni più profonde dell'essenza della vera religione. Esse sono anche il risultato più inevitabile della filosofia. Noi abbiamo intanto posta la base della comprensione del senso in cui tutte queste proposizioni sono vere. Nel far ciò abbiamo dato il nostro principale contributo agli interessi della Religione Naturale. Nella pura e semplice asserzione di queste verità, che appariscono alla nostra coscienza ordinaria incomprensibili e pazzesche, convennero i saggi dell'umanità in India, in Grecia e nella storia del pensiero cristiano. Ma il problema filosofico fu sempre quello di conciliare queste dottrine con la ragione. Una filosofia idealistica, una volta compresa, dà ad esse una particolare interpretazione, ma giunge poi a farle sembrar quasi dei luoghi comuni.

Pure dobbiamo ancora sviluppare ed illustrare nella fase finale della nostra argomentazione, la maniera precisa con cui queste verità fondamentali devono essere comprese ed applicate. Non c'è nulla di più scoraggiante nella filosofia che un serio sbaglio nella trattazione teoretica del problema del male. Pure nulla è più contrario agli interessi dell'anima ridesta che rifiutarsi di cercar di intendere quel problema in termini filosofici. Per quanto riguarda i suoi aspetti puramente etici questo problema ci occupò l'altra volta. Per quanto riguarda le sue relazioni più generali noi considereremo alfine il suo significato e la portata che ha sulle grandi virtù del coraggio, della sopportazione, della rassegnazione e della speranza. Da ciò saremo guidati alla concezione dell'unione di Dio e dell'Uomo che formerà l'argomento della nostra conferenza finale.

I

Nel parlare, l'altra volta, del male morale, abbiamo assunto, senza analisi speciali e come risultato della dottrina etica, il significato del *Dovere* e il senso in cui la condotta d'un agente morale deve essere giudicata come buona o cattiva secondo che essa si conforma o no al criterio del *Dovere*. Nell'occasione presente, in cui dovrò trattare del problema generale del male, saremo meno tenuti a prendere direttamente in considerazione le dottrine speciali dell'Etica. Useremo d'una più generale e più semplice definizione del male in termini della nostra teoria dell'Essere, definizione che ci è giunta ripetutamente all'orecchio. Un male è, in generale, un fatto che ci rinvia a qualche Altro per la sua giustificazione e per la soddisfazione della nostra volontà. Abbiamo ripetutamente illustrata questa spie-

gazione di ciò che deve intendersi per male. La spiegazione, se presa in senso stretto, si applica evidentemente, senza eccezione ad ogni fatto finito, in quanto finito, e specialmente ad ogni fatto dell'ordine temporale quando questo fatto è considerato in relazione col suo futuro. Un fatto temporale, come tale, è essenzialmente più o meno insoddisfacente, e quindi male. La sola questione, a questo riguardo, circa un qualsiasi evento temporale, è quanto grande sia il male che esso rende manifesto alla nostra esperienza. Ma che nel Tempo non vi sia per la volontà alcuna soddisfazione cosciente è una tesi che, secondo il nostro concetto, costituisce il necessario correlativo della tesi che il Tempo è la forma della volontà. Il futuro della nostra esperienza è quella regione verso la quale, nel nostro insoddisfacimento finito, noi procediamo, cercandovi la nostra più completa espressione. Dire ciò è semplicemente affermare che il Tempo possiede il tipo idealistico di Essere e non un altro tipo. Se si respinge, come noi facciamo, l'interpretazione realistica del Tempo, come di ogni altro aspetto dell'Essere, non resta altro modo che questo di considerare la natura del Tempo o di definire le relazioni del presente col futuro. Giacchè il tempo futuro esiste per me, nella mia capacità finita, o come qualcosa con cui ho una relazione cosciente o come qualcosa con cui ho una relazione della quale in questo momento sono incosciente. Nel secondo senso, il tempo futuro, quando, per esempio, io sia addormentato o morto, mi appare veramente, in questo momento, come un tempo l'ordine del quale si esplica nel senso di procedere senza alcun riferimento alla mia volontà; e perciò la legge che ogni presente ha il suo futuro e che ad ogni istante ne succede un altro sembra essere suscettibile d'un'interpretazione puramente realistica. Il Tempo, quando viene considerato

così, è riguardato come il fato del mondo, il divoratore, il distruttore di tutto ciò che ora è. Ma le ragioni che ci condussero ad abbandonare il Realismo ci hanno già da tempo portati a dichiarare che sono le nostre relazioni coscienti col Tempo, e non quelle semplicemente fatali, che ci danno i soli giusti barlumi della vera natura dell'ordine temporale. E, così interpretato, il tempo futuro è quel regno dell'Essere in cui la mia volontà non è ancora espressa o in cui nemmeno le altre volontà finite che, per opera del contrasto sociale o della mia conoscenza della Natura, considero come contemporanee alle mie, sono ancora espresse. Ma se la nostra volontà non è ancora espressa, allora certamente essa non è ancora pienamente espressa nella nostra esperienza. E questo significa che la nostra volontà finita è ora insoddisfatta. Qui torna in campo la nostra originaria formula idealistica. Se la volontà fosse soddisfatta della presente espressione che essa assume nell'esperienza, sarebbe ora presente la totalità dell'Essere. Nessun Altro esisterebbe o sarebbe concepito. Non vi sarebbe alcun futuro; giacchè un tempo futuro non avrebbe nè significato nè posto nell'Essere. Ciò essendo, si potrebbe dare un breve estratto e un compendio d'ogni finita vita cosciente nel mondo temporale con le parole: « Insoddisfatto di ciò che ora è, m'affretto verso ciò che è ancora da venire ».

Ne segue che l'insoddisfacimento è l'esperienza universale d'ogni essere temporale. Come questo insoddisfacimento si manifesti empiricamente, sotto quali forme, con quale intensità, sono questioni a decidere le quali spetta all'esperienza maggiormente concreta della vita, presa in tutti i suoi vari aspetti. Ampie sfere di male finito, cioè quelle che sono piene di sofferenza fisica, posseggono caratteri che noi uomini siamo naturalmente incapaci ora di spiegare in particolare mediante una

formula astratta come quella precedentemente accennata. Pure in quei casi in cui la nostra vita è già per larga parte sotto il dominio della volontà e in cui noi siamo perciò più coscienti di quello che sia il significato della vita, siamo capaci di osservare noi stessi più direttamente come i mali coscienti, che, in questi casi, ostacolano tuttavia il nostro destino, siano per larga parte dovuti alla stessa grandezza e idealità dei nostri propositi, alla stessa elevatezza dei nostri scopi, ed anche alla stessa presenza del nostro attivo governo sulle nostre azioni. Giacchè tutti questi aspetti maggiormente ideali della nostra coscienza significano che noi collochiamo in alto la nostra norma di vita e lottiamo più ardentemente per salire oltre il presente. E in tali casi i nostri ideali implicano effettivamente il nostro insoddisfacimento presente e quindi contribuiscono alla nostra coscienza del male temporale. In tali casi scorgiamo anche che il difetto principale di queste regioni superiori della nostra vita sta nella stessa forma della nostra coscienza presente, e di ogni coscienza che è limitata ad un presente temporale. Giacchè il tipo di coscienza che ora possediamo, e ogni tipo di coscienza temporalmente limitata, è troppo ristretto per i nostri scopi più alti. Esso non può mai contenere qualcosa che esprima adeguatamente e definitivamente le nostre idee presenti. Per conseguenza, più grandi sono i nostri ideali e più comprendiamo *perchè* avviene che nulla di temporale possa soddisfarci.

D'altro lato, è precisamente vero che la formula astratta testè enunciata non ci mette in grado di comprendere perchè, del tutto indipendentemente dalla coscienza che abbiamo dei nostri ideali, talvolta il dolore ci opprime, gli affanni ci assediano, il destino ci abbatte, mentre altre volte il corso cosciente della corrente del tempo appare relativamente dolce, e siamo anche di-

sposti, in qualche momento di illusione, a dire con Otello: « La mia anima ha trovato una quiete assoluta ». Non ho intenzione di usare semplicemente la mia formula generale circa il male temporale come mezzo per predire o per spiegare nei particolari la nostra speciale esperienza umana del male. Ammetto tosto che l'io dell'uomo è collegato coi vincoli più rari alla vita della Natura universale. Per conseguenza, l'uomo subisce costantemente vicende che non hanno relazioni definite coi suoi ideali coscienti. Nelle esperienze passeggiare di bene e di male che l'uomo prova, riecheggiano i destini, gli interessi e gli ideali di grandi sfere di vita cosciente e finita, altra dalla sua, il cui insoddisfacimento diviene, quasi a dire, *per accidens*, parte della vita di ciascun uomo individuale, anche quando l'uomo di cui si tratta non può attualmente scorgere come e perchè i suoi ideali, o quelli che egli ritiene essere i suoi interessi, siano direttamente tali da far sì che questo insoddisfacimento sia il suo destino. E questo è vero anzitutto in quanto nell'uomo, nell'essere sociale, si ripercuotono le gioie e i dolori dei suoi simili, senza considerazione del fatto che egli sappia coscientemente o no come queste gioie e questi dolori stiano in relazione coi suoi interessi ideali. Ma questo ripercuotersi della vita finita altra dalla nostra si estende, in secondo luogo, come suppone la mia ipotesi circa la Natura, a tutte quelle relazioni con la vita della Natura su cui ci indugiammo precedentemente, quando stavamo esponendo la nostra teoria cosmologica. Così, per esempio, i nostri dolori organici e le nostre emozioni maggiormente istintive posseggono una profondità e una complessità che io spiegherei in via d'ipotesi, conformemente alla teoria della Natura dianzi esposta, come dovuti al fatto che dei grandi sforzi — i quali esprimono la volontà della razza piuttosto che dell'individuo e

della vita della Natura nella sua totalità piuttosto che della vita di ciascun uomo — sforzi che in sè stessi sono coscienti e ideali — si ripercuotono in un dato momento e danno semplicemente indizio di sè nella nostra presente coscienza ristretta, mediante molte delle nostre gioie o dei nostri dolori, delle nostre repugnanze e delle nostre simpatie, più profonde, ma meno razionali. Secondo che questi più grandi interessi, che pervadono i processi della Natura e costituiscono i vari significati dei suoi accadimenti temporali, vengono ad essere più o meno indirettamente rappresentati nella nostra vita cosciente, noi abbiamo esperienze di gioie, di dolori, di successi e di insuccessi, che non possiamo direttamente spiegare in termini ideali o coscienti. Ciò essendo non riconosciamo che il nostro insoddisfacimento sia dovuto all'inadempimento temporale di piani nostri propri; e perciò, precisamente in questi casi, le nostre vicende sembrano immeritate. E quindi, a cagione della immensa estensione e della complessità di queste nostre relazioni relativamente impenetrabili con la Natura, nessuna formula relativa ai destini della vita può addimostrarsi adeguata a spiegarci, nella nostra presente forma di coscienza, la molteplicità delle nostre esperienze di bene e di male e i particolari di queste esperienze.

Eppure, indipendentemente da queste infinite complicazioni, regge la formula astratta che ogni processo di volontà finito e temporale deve inevitabilmente implicare l'insoddisfacimento. E si può anche stabilire la verità che, in quanto noi possiamo coscientemente afferrare il significato delle nostre vite, sappiamo perchè, non soltanto sono, ma, nell'ordine temporale, è mestieri che siano, e, posso aggiungere, è dovere morale che siano insoddisfacenti, appunto perchè i nostri ideali sono tanto più grandi di quelli che la nostra presente forma d'esperienza, con la brevità degli istanti che soli

ha presenti, può adeguatamente esprimere, e appunto perchè il regno della vita finita a cui noi apparteniamo è pieno di sforzi ideali, cosicchè l'intera creazione, cercando il proprio adempimento, gemette e sospirò tutta insieme fino ad ora con dolore.

D'altro lato, per la nostra teoria idealistica dell'Essere, questa stessa presenza del male nell'ordine temporale è la condizione della perfezione dell'ordine eterno. La ragione più generale per cui ciò è vero l'abbiamo ripetutamente esposta. La semplice Unità è il nulla. Lo stadio definitivo, indipendentemente dal processo verso di esso, è ugualmente inintelligibile. Il raggiungimento d'una mèta significa la coscienza che un certo processo ottiene il suo completamento. Ma questo processo è essenzialmente uno sforzo verso la mèta. Dove c'è una mira, c'è anche una coscienza che contiene l'incompletezza e che la contrappone al completamento del processo il quale incorpora i vari stadi della mira. Il solo modo di dar razionalità alla nostra concezione dell'Essere è di scorgere che noi aspiriamo all'Assoluto solo in quanto anche l'Assoluto in noi aspira e cerca mediante lo stesso nostro sforzo temporale la pace che non si trova in alcun punto del Tempo, ma solo, e assolutamente, nell'Eternità. Se adunque non vi fosse alcuna aspirazione nel Tempo non vi sarebbe pace nell'Eternità. Quando si pronuncia la preghiera che la volontà di Dio sia fatta sulla terra come lo è nel cielo, dovremmo ricordare che il significato, che qui appare nella forma d'una petizione, ne è identico a ciò che la filosofia deve riferire come un semplice fatto, direttamente presupposto dalla nostra teoria dell'Essere. Se la Volontà di Dio nella sua totalità non fosse trionfante nella lotta che si prosegue sulla terra essa non si compirebbe punto nel cielo. Giacchè il cielo, se lo si prende come il nome del regno in cui la Volontà Assoluta è

direttamente espressa, significa semplicemente l'Ordine Eterno nella sua totalità. Mentre la terra, presa come una regione in cui la medesima Volontà appare in ogni momento quale ancora in istato di lotta col male, non è altro che una parte o un aspetto dell'Ordine Temporale. Ma, come abbiamo visto, questi due ordini non sono divisi nel loro Essere. Il Realismo li avrebbe separati. Noi non possiamo. L'Ordine Temporale, considerato nella sua totalità è per noi identico con l'Ordine Eterno. Non vi sono, adunque, due regioni separate nel loro Essere, in una delle quali la Volontà divina regni suprema, mentre nell'altra il successo del piano divino sia essenzialmente dubbio. Questi due regni dell'Essere sono semplicemente il medesimo regno, considerato, da uno dei due aspetti, come una successione temporale in cui il particolare Essere presente di ogni istante passeggero è contrapposto col *non più* del passato e il *non ancora* del futuro, sicchè l'adempimento non si ha mai nell'istante presente; mentre, dall'altro aspetto, questo medesimo regno va considerato, nella sua interezza, come un processo di vita completamente presente alla coscienza Assoluta precisamente come la successione musicale è presente ad un tratto a chiunque apprezza una frase della musica.

II

Così abbiamo dinanzi, nel suo aspetto più astratto, il nostro metodo idealistico di considerare i mali della fortuna, appunto come, l'altra volta, parlando dell'Ordine Morale, ci siamo sforzati di metterci innanzi il modo idealistico di considerare la natura e il posto dei mali morali. Ma da ciò siamo sospinti a soffermarci su di un altro aspetto del problema del male. I due ordini

di considerazioni, ora ricordati, non devono venir separati. I punti che abbiamo precedentemente studiati devono richiamare di nuovo la nostra attenzione. Ogni male dell'umana fortuna, poichè, secondo il nostro concetto, deve essere riguardato come l'espressione di qualche volontà finita nell'ordine temporale, non è esprimibile semplicemente in termini astratti, come dovuto alla natura generale dell'Essere temporale. Giacchè esso è altresì, presumibilmente, o dovuto direttamente alla grandezza e all'idealità dei nostri piani finiti, ovvero è più o meno direttamente l'espressione dell'intento moralmente deficiente di qualche agente morale umano o extraumano o la manifestazione dell'incapacità di tale agente di essere adeguato ai propri ideali.

Riguardo alla questione: donde e per l'atto o il difetto di chi viene questa cattiva fortuna? — abbiamo, per vero, assai scarso diritto di arrischiare delle speculazioni particolareggiate. Infatti, poichè il significato interno dei processi della Natura è, in generale, nascosto all'uomo, noi, nel considerare le nostre disgrazie di ordine naturale, dobbiamo piuttosto osservare come poter meglio adattare le nostre facoltà agli effettivi modi di procedere della Natura, che sprecare il nostro tempo o incolpare sconosciute attività ostili per il loro cieco o intenzionale urtare con la vita dell'uomo. Il compito pratico dell'uomo sta nel dirigere la sua volontà al servizio di Dio. Ed egli lo fa in modo tanto più moralmente efficace quanto meno si occupa dei miei fatti, se ne esistono, di agenti finiti extraumani. Nemmeno nel caso delle conseguenze della condotta umana è corretto giudicare i nostri simili, tranne che nella ristretta sfera in cui i fatti ci sono necessariamente conosciuti o in cui il nostro giudizio può condurre a un miglioramento della condotta dei nostri simili. Ancor meno è di profitto per noi mortali ricercare l'origine e la natura spe-

cifica di ciò che in linguaggio tradizionale si potrebbe chiamare genericamente l'elemento diabolico del mondo finito. L'uomo saggio si contenta, per quanto è possibile, di conoscere in generale che esiste una sfera indefinitamente ampia di volontari malefatti finiti, i quali, nell'ordine temporale, devono essere sopportati e temporalmente espiati allo scopo che la volontà divina possa essere eternamente compiuta.

D'altro lato, è evidente che il male morale d'un agente, una volta riconosciuto come tale, lo si concepisce come l'origine della cattiva fortuna per gli altri finiti agenti morali. Perchè appunto per il fatto che questo mondo è un ordine morale, noi soffriamo insieme. Nè può essere indifferente a qualsiasi uomo onesto il fatto che il suo simile pecchi. In un certo senso il peccato di chiunque tra noi opera male ci corrompe tutti. Giacchè, se io sono un uomo e se niente di umano mi è alieno, allora, per quanto la mia libera volontà individuale possa porsi contro qualsiasi diretto consentimento con lo scopo particolare di chi fa il male, pure questa mia libera volontà, in forza della stessa definizione che abbiamo dato dell'individualità, non è affatto indipendente del tutto dalla comune natura umana che io partecipo col peccatore. Ogni peccato umano è perciò, veramente, in un certo senso, mio proprio. Costituisce almeno una mia cattiva fortuna anche quando non forma punto la mia scelta individuale. E in questo senso ogni uomo saggio, nel contemplare il peccato e le sue conseguenze, in tutti i casi in cui egli è tenuto a conoscerle, ode l'eco delle parole *Ciò sei tu* che risuona nel suo cuore in tono tragico; e quell'asserzione (sebbene unilaterale) è vera in parte anche per il più santo degli uomini. Nessun uomo tra noi è interamente libero dalle conseguenze o dalla degradazione cagionate dai delitti dei suoi simili meno illuminati o devoti al bene; e la

solidarietà dell'umanità collega i delitti di ciascuno coi dolori di tutti.

Gli atti moralmente cattivi e la triste fortuna dell'umanità sono quindi aspetti inseparabilmente collegati dell'ordine temporale. Conoscere, nel suo giusto senso, questa verità non significa essere predisposti ad un affrettato giudizio morale sui nostri simili nè ad un'indiscreta imputazione di biasimo contro delle attività o umane o extraumane; ma significa piuttosto imparare a giudicare più seriamente il compito che ci spetta nella vita. Fate che sopraggiunga una cattiva fortuna, in guisa tale ch'io non possa imputare alla mia libera volontà alcuna cosciente compartecipazione nell'averla provocata. In generale, se cercherò allora, nella mia finitudine, di scoprire a chi spetta la colpa o il difetto di cui soffro ora le conseguenze, mi darò ad una ricerca vana. Pure, poichè l'intero ordine temporale è espressione di volontà, e poichè anche i processi della Natura esteriore, secondo la nostra concezione, incorporano l'intento di agenti finiti la cui vita è collegata alla nostra da vincoli che ci sono attualmente misteriosi, così si può veramente dire, in generale, che ogni cattiva fortuna risulta dai difetti, o almeno dalla difettosa espressione di qualche volontà finita. Questa volontà finita mi è in generale sconosciuta. È bene ch'io non mi confonda a lanciare dei biasimi. Pure presumibilmente ognuno di tali difetti d'una volontà finita ha, come i miei propri difetti, una vera portata morale. Sono perciò nel giusto quando ritengo che, allorchè soffro una cattiva fortuna dovuta ad attività naturali esterne (per quanto questa cattiva fortuna possa parermi senza significato) sopporto una parte del peso della lotta del mondo con la finitudine temporale, o col peccato o con le sue conseguenze. Quindi questo mio sopportare risulta, per una più saggia concezione,

non semplicemente uno Stoicismo concentrato in sè e inteso soltanto a mostrare la mia forza, ma la disposizione a cooperare, ogni qualvolta posso, al compito divino di dare un significato anche all'apparente caos della nostra presente esperienza temporale. Perciò la mia buona disposizione a sopportare le difficoltà come un buon soldato, quando la posseggo, non si contenta mai d'esser semplicemente passiva o di rimanere semplice argomento di orgoglio personale. Mi porrò all'impresa di espiare il male che agenti sconosciuti hanno fatto e a mostrare in tal guisa come anche il male naturale apparentemente accidentale può essere trasformato in un elemento della vita di importante consacrazione al bene e di significato positivo. Devo non solo assumere come ipotesi, ma sforzarmi attivamente di scoprire l'anima di bontà delle cose cattive, mediante il mio sforzo o di cooperare nell'allontanare questo male naturale, o di affrontarlo in modo che io venga ad operare il più utilmente e fedelmente possibile appunto a cagione della sua presenza nella mia vita.

D'altro lato, quando io sono inevitabilmente obbligato a sapere *di chi* è il peccato le cui conseguenze sopporto allorchè soffro, devo rammentare una volta per sempre, che gli uomini sono fratelli, e che al mio Essere non può in realtà risultare totalmente indifferente la colpa d'alcun uomo; e devo anche rallegrarmi che in tale colpa (quando posseggo la forza richiesta dal caso) mi sia data l'opportunità di unirmi coscientemente al compito comune di fornire l'espiazione di questo peccato.

Se, a questo punto, fossi un realista, potrei indubbiamente ribellarmi ad ammettere che la mia entità morale essenzialmente indipendente sia stata per opera della cattiva fortuna sottoposta in qualche modo con vincoli esterni e arbitrari, alle cattive azioni dei miei

simili, cosicchè mi debba sembrar di trascinare con me il cadavere dei delitti d'un altro uomo anche quando le mie responsabilità sono del tutto separate dalle sue. Ma io non sono realista. So che non posseggo alcun Essere che possa venir separato dall'Essere del mio simile. So che posseggo un'individualità morale solo in quanto nel còmpito ideale, identicamente comune, del sopportare e del ricercare l'espressione della Volontà Eterna mi appartiene una parte unica. Perciò nessun abisso divide la mia individualità dalla vita del mio simile. La mia responsabilità, pur non essendo quella del mio simile, non è in alcun senso un fatto assolutamente indipendente nell'universo, ma è collegata nel modo più intimo con le azioni e le fortune del mio simile. Mi devo quindi veramente rallegrare quando, del tutto indipendentemente dal vano desiderio di lanciare dei biasimi, divengo cosciente di tale verità, come d'ogni altra. E divento cosciente di essa ogni qualvolta sono costretto ad osservare che le mie sofferenze sono dovute a malefatti dei miei simili. Non mi rallegro già che essi abbiano compiuto queste cattive azioni. Ma ciò di cui mi rallegro è che mi venga in tal guisa indicato il comune còmpito umano di mettermi all'opera in compagnia dei miei simili, per trasformare in bene precisamente questo male. Non c'è bisogno che esca dal mio cammino per apprendere anche questa sorta di verità. Giacchè, lo ripeto, non appartiene al mio còmpito umano di cercar di lanciare dei biasimi, ma sì di servire Dio ogni volta e in ogni modo che posso; e il ricercare l'origine d'un'azione cattiva è in generale un còmpito ozioso in un mondo in cui la fortuna mi insegna di continuo circa questi argomenti precisamente quel tanto che ho ora bisogno di conoscere. Ma investigare la colpa del mio prossimo è un conto; e rallegrarmi d'aver trovato un còmpito

umano è un altro ben diverso. E quando la conoscenza del fallo del mio prossimo mi si presenta per forza in seguito alla sfortuna che ne risulta per me, mi rallegro, se sono saggio, di scoprire almeno un caso, in cui la mia compartecipazione all'opera d'espiazione spettante alla nostra comune umanità è posta chiaramente dinanzi a me.

Ma, inoltre, questa conoscenza della relazione intima, sebbene spesso per noi così misteriosa, tra la cattiva fortuna e il peccato, rende particolarmente seria la mia concezione del compito morale che mi spetta. Nessun mio peccato è interamente indifferente ai miei simili. Tutta la vita futura diviene in qualche guisa altra in conseguenza dei miei malefatti, sia che degli esseri finiti osservino o no tale fatto. Questo è ciò che la nostra definizione dell'Essere necessariamente implica. Io reco sempre su di me una responsabilità vera e propria, sebbene strettamente limitata, delle fortune del mondo intero; giacchè ciò che è azione per me, pesa in qualche senso sulla fortuna di tutti gli altri Io. La mia sfera visibile d'azione non può, adunque, essere così ristretta che io sia interamente senza influenza sul regno totale dell'Essere e su ogni regione di esso. E quindi la portata della mia esistenza morale, per quanto sia piccola la mia sfera apparente d'influenza e limitata in un certo senso la mia forza, si estende in un altro senso senza limite attraverso l'intero campo dell'ordine temporale futuro. In breve, avviene della vostra efficacia morale quel che avviene della vostra efficacia fisica in relazione con la teoria ideale della gravitazione. Secondo questa teoria, quando noi ci muoviamo, muoviamo, per quanto poco, la terra, il sole e le stelle.

E così abbiamo delineato, in termini generali, la nostra concezione idealistica della solidarietà dell'ordine morale e della relazione tra il mal fare e la cattiva for-

tuna. Quanto con ciò abbiamo affermato è in stretto accordo con la sfera definita, ma anche limitata, che nella nostra conferenza precedente assegnammo alla libertà morale dell'Individuo. La nostra dottrina dell'individualità esige che ogni Io sia in qualche aspetto libero. La nostra dottrina dell'unità dell'Essere implica che tutti gli Io sono conosciuti come esistenti nell'organismo d'una singola vita mondiale, senza alcuna vera separazione tra di essi. E lungi dall'esservi un'opposizione tra questi due aspetti del nostro regno idealistico, essi sono aspetti strettamente reciproci. Il Mondo uno e l'Individuo libero si implicano reciprocamente l'un l'altro. Giacchè la prova e l'importanza dell'individualità vanno riscontrate, non nell'indipendenza e nella separazione dell'anima, ma nel fatto che, giacchè la vita Assoluta è Una, ogni regione di essa possiede delle relazioni di carattere unico col tutto; mentre l'unicità di volontà e di intendimento implica sempre una certa quantità di libertà finita. D'altro lato, la prova dell'unità Assoluta si può formulare soltanto a stregua del principio che tutto ciò che è, è l'espressione finale dell'intendimento interno pienamente sviluppato d'ogni idea finita; cosicchè si richiede l'Assoluto allo scopo di dare significato ad ogni singolo Io, e nessun Io può essere interamente indipendente da ogni altro.

III

La formula più generale mediante la quale va spiegata la presenza del male nell'ordine temporale e le relazioni generali tra la deficienza morale e la cattiva fortuna è stata ora particolareggiatamente considerata. Ciò che accade nell'ordine temporale è sempre più o meno cattivo. E d'altro lato, il contenuto d'ogni male

particolare è dovuto a qualche volontà finita. Frattanto, noi mortali abbiamo una possibilità estremamente limitata di comprendere in particolare le connessioni tra il male e la cattiva fortuna. Pure possiamo dire con piena certezza che la cattiva fortuna non è punto sempre, e nemmeno prevalentemente, dovuta ai peccati di colui che soffre. Al contrario, la solidarietà del mondo morale implica che quando un individuo pecca, tutti gli esseri, in una certa misura, ne sopportino le cattive conseguenze; cosicchè, in generale, la massima parte delle sofferenze d'un uomo è dovuta a cause che non sono in alcuna guisa identiche alla sua libera volontà.

Ci interessa tosto di considerare le conseguenze della concezione esposta circa le relazioni che esse hanno coi problemi della Teodicea, e circa la loro ulteriore portata pratica sullo spirito col quale si deve far fronte ai mali della vita ⁽¹⁾.

Le vecchie forme di Teodicea erano principalmente determinate da motivi o realistici o mistici. Questi sistemi di giustificare la presenza del male nel mondo cadono insieme coi concetti realistici e mistici dell'Essere. Pure, anche indipendentemente dalle generali obiezioni metafisiche a queste vecchie soluzioni del nostro problema, le loro deficienze teoretiche e pratiche, considerate quali ipotesi di portata etica, meritano qui qualche momento di attenzione. Riassumiamo semplicemente una o due delle forme principali di tali ipotesi.

Il Misticismo, per la stessa natura che, in quanto dottrina ontologica, possiede, implica uno sforzo cosciente per risolvere il problema del male. Questo sforzo fa perciò parte essenziale dell'opera sua, ed ogni teo-

(1) La discussione che stiamo per svolgere segue, fino ad un certo punto, le tracce del saggio intitolato « Il Problema di Giobbe », pubblicato nei miei *Studi sul Bene e sul Male*.

logia mistica è anche una Teodicea. La dottrina mistica è, naturalmente, che il male non possiede Essere di sorta. E d'altro lato, la massima parte dei numerosi sforzi che, nella storia dell'etica e della teologia, furono fatti per provare che il male è soltanto alcunchè di illusorio si fondano su basi più o meno esplicitamente mistiche. Ma in ciò evvi un contrasto assoluto tra il Misticismo e il nostro Idealismo. Per noi, il male non è certo un'irrealità. Esso è una realtà temporale, e come tale è contenuto nella conoscenza eterna e ad essa presente. Ciò che abbiamo costantemente asserito è che il male non è mai un caso totale o completo di essere. In altre parole, il male, per noi, è alcunchè di esplicitamente finito; e l'Assoluto come tale, nell'individualità della sua vita, non è il male, pur mentre la sua vita indiscutibilmente racchiude il male, che esso sperimenta, supera e trascende.

Ma il Misticismo, al contrario, ha sempre asserito che l'esperienza di un male è l'esperienza d'un'irrealità, ovvero è, come ogni esperienza finita, un'illusione, un sogno, un inganno. Ora, non solo tali dottrine cadono insieme con la forma di ontologia su cui si fondano; ma, prese per sè, come osservazioni intorno alla vita o come dottrine etiche, risultano immediatamente contraddittorie e antinomiche. Se il male vien semplicemente chiamato errore finito, questo errore finito resta però, in quanto fatto dell'esperienza umana, un male. Non s'è fatto che cangiargli nome. La realtà rimane ciò che era. E nello sfuggire a tale errore, il mistico o non sfugge a niente (e in questo caso nemmeno sfugge, poichè niente è accaduto da cui egli debba sfuggire), ovvero sfugge ad un male reale, quando passa dall'errore all'Assoluto (e in questo caso, la realtà del male a cui sfugge viene ammessa). L'intera dialettica del Misticismo pratico si fonda quindi sul condannare come prive di

valore le nostre illusioni finite, asserendo che esse, in quanto sono prive di valore, non posseggono Essere di sorta e quindi non possono neppure, a buon diritto, venir condannate o trascese. Giacchè ciò che voi condannate o trascendete tiene, per voi, mentre lo condannate o lo trascendete, un posto nell'Essere, pur non costituendo mai, secondo asserisce il nostro Idealismo, la totalità dell'Essere preso come un tutto. Ma siffatta dialettica del Misticismo, in tale guisa formulata, è evidentemente interminabile. Il mistico nega anzitutto che il male sia reale. Egli chiede perchè allora il male sembri esistere. Risponde che questo è un nostro errore finito. Con ciò l'errore finito medesimo diviene, in quanto è la fonte di tutti i nostri dolori, un male. Ma nessun male è reale. Quindi nessun errore può essere reale. Per conseguenza noi non erriamo realmente, anche se supponiamo che il male sia reale. Con questo ritorniamo al punto di partenza e possiamo soltanto sperare di carcarcela coll'affermare che è un errore asserire che noi erriamo realmente o che crediamo realmente che l'errore sia reale. Nè del processo dialettico così iniziato c'è veramente una fine, come non v'è coerenza nei vari stadi di esso.

D'altro lato, è ugualmente evidente che questa semplice negazione della realtà del male pone fine ad ogni possibilità razionale dello sforzo morale. Dove nulla v'è da sfuggire, da trasformare, da trascendere, da rendere migliore, le azioni diventano altrettanto illusorie quanto i mali con cui lottano. Meister Eckhart dice bene del suo Assoluto che la Divinità « non considera mai i fatti » e nulla sa di buone o di cattive opere; mentre i mistici indiani con uguale diritto stabilivano che per l'Io Assoluto non v'è differenza tra l'assassino e il santo. E Angelus Silesius espose la concezione mistica con una consimile coerenza quando dichiarò che la preghiera

Sia fatta la tua volontà è adempiuta solo in quanto il vero Dio non ha volontà di sorta che possa essere ostacolata:

*Und sieh, er ist nicht Wille
Er ist ein'ewige Stille.*

Per conseguenza la Teodicea mistica è veramente del tutto antinomica. Si può fare quel che si vuole. Non si può fare il male, perchè il male non ha realtà. Come mai potreste attribuire ad una cattiva azione il vero Essere, anche del tipo più frammentario?

Rimane, a guisa di commento alla Teodicea mistica, da stabilire una volta di più e mettendo la cosa bene in luce che il nostro Idealismo differisce nettamente in ciò dal Misticismo. Per noi Dio ha ed è una Volontà. Questa volontà appunto è quella che si apre la via attraverso tutte le lotte dell'Ordine Temporale; mentre, d'altra parte nell'Ordine Eterno è questa appunto la volontà che viene definitivamente e trionfalmente espressa. Frattanto, nell'Ordine Temporale, v'è, ad ogni punto e in ogni atto, una relativa libertà. E precisamente per questa ragione v'è la possibilità e il fatto d'una resistenza finita e cosciente della volontà del Mondo mediante la volontà dell'individuo. Le conseguenze di tale resistenza sono mali reali — mali che tutti gli esseri finiti e il mondo intero soffrono. Questi mali sono giustificati solo per l'eterno pregio che possiede la vita che li sopporta e li supera. Ed essi sono temporalmente superati mediante altre volontà finite e non senza un conflitto morale. Il giusto trionfa eternamente, sebbene non senza lotta temporale. Questa lotta avviene, veramente, *entro la stessa vita divina* e non in un mondo creato esternamente, che sia un Essere realisticamente indipendente, altro da Dio e separato da lui. Ma questa concezione appunto presenta il conflitto come non meno

reale e la vittoria eterna come non meno una vittoria morale.

Nella classica dottrina del male della teologia scolastica si manifesta una forma della Teodicea mistica modificata in riguardo agli elementi realistici. In essa, come ci assicura la dottrina Tomistica, il male non ha entità positiva; ma implica imperfezioni di cui la sola base reale sta nelle perfezioni degli esseri di cui si tratta. Pure questa dottrina sfugge alle dirette conseguenze del Misticismo solo mediante l'aggiunta di quegli elementi realistici che sono propri della dottrina scolastica riguardo al mondo creato.

IV

Possiamo dunque passar tosto direttamente alle forme realistiche di Teodicea. E di queste, pel momento, ci occorre di ricordarne specialmente una sola: una forma che è assai comune nella teologia popolare e non è affatto ignorata nell'esposizione classica della or ora richiamata teoria scolastica del male. Secondo questa concezione il male morale è dovuto interamente alla libera volontà di agenti morali che sono essenzialmente Esseri Indipendenti e che hanno la loro esistenza indipendentemente uno dall'altro, come tutte le entità del Realismo. « L'anima che ha peccato morrà ». Questa è la tesi fondamentale cui tale Teodicea realistica dà rilievo. Dio crea un agente morale con una libera volontà. Ma la volontà di Dio lo lascia poi completamente libero di scegliere da sè se vuole operare bene o male. In quanto egli sceglie il male, il male entra nel mondo. Questo male non è, in alcun senso, in Dio, e neppure è nel mondo per divino consenso; ma è nell'essere che, nella sua libertà, è ora interamente indipendente

da Dio o da qualsiasi altro agente morale. La divina giustizia su questo punto esige veramente che l'ordine morale sia mantenuto, e ciò col richiedere che il peccatore raccolga le conseguenze del suo atto. Come avviene abitualmente nel Realismo, una primaria separazione delle entità deve in qualche modo essere giustificata da un secondo atto che annulla la separazione. E i mali del mondo, spiegati in tal guisa come la penalità divinamente determinata del peccato, sono tali che chi li soffre deve incolpare de' suoi guai solo la sua colpevolezza, mentre il giusto governo di Dio è manifestato dalla impossibilità in cui colui si trova di sfuggire il giudizio divino.

Chiamo questa concezione, secondo risulta da parecchie delle sue forme popolari, una Teodicea realistica, perchè i suoi espositori muovono per solito obbiezioni profonde contro la nostra precedente interpretazione dell'unità intima degli Ordini Temporale ed Eterno e insistono grandemente sulla separazione degli agenti morali dell'universo. Ciò fanno, anzitutto, a scopo di rendere, come spesso dicono, la responsabilità di ciascun agente morale qualche cosa di definito e non soggetto ad equivoci; secondariamente allo scopo, come spesso aggiungono, di liberare del tutto la Volontà divina da ogni responsabilità per le azioni degli agenti finiti; e, da ultimo, allo scopo di assicurarci che nessun vero male può capitare al buono. Nella sua forma più coerente questa teoria sarebbe costretta a giungere alla conseguenza di considerare tutte le sofferenze reali ed esplicabili del mondo come la penalità diretta del peccato e come gravanti sugli stessi individuali esecutori del male. Giacchè, come asseriva una notissima e grandemente realistica concezione etica popolare, sarebbe ingiusto che Dio mandasse ad un agente morale la pena dei peccati d'un altro. Infatti, non sono forse gli Io —

si insiste — entità essenzialmente e reciprocamente indipendenti, la cui salvezza o dannazione dev'essere, e in un mondo morale è, opera loro propria? E come possono i provvedimenti di Dio essere giustificati a meno che non supponiamo che egli voglia che tutti gli uomini — questi Esseri Indipendenti ch'egli ha creato — prosperino e conquistino la beatitudine, purchè scelgano di essere buoni? Se peccano, spetta loro la giusta pena. Ma nessun male può accadere al buono in questo mondo giustamente governato dagli Esseri eticamente indipendenti.

In conformità a ciò, in considerazione delle complicazioni della vita, a cagione del frequente apparire di mali che sembrano cadere sull'innocente, e a cagione dell'apparente tardanza che la divina giustizia interpone a farsi valere negli affari visibili degli uomini, questa dottrina, già dal tempo degli amici di Giobbe o delle speculazioni del più realistico tra i primitivi saggi indiani che hanno considerato l'origine del male, è stata costretta a far uso di varie ipotesi complementari, le quali però non è necessario ci trattengano qui a lungo. Un uomo virtuoso sembra soffrire. Ciò sembra mettere in pericolo la Teodicea realistica. Risulta che l'ingiustizia si è introdotta nel mondo. Come spiegare il fatto? Con gli amici di Giobbe si può fare l'ipotesi che l'uomo virtuoso abbia peccato segretamente. Ovvero, con la dottrina popolare degli indiani — talvolta imitata nel pensiero occidentale — si può supporre che un peccato commesso in uno stato d'esistenza precedente sia punito in colui che soffre nella vita presente. Ovvero, prendendo a prestito dai mistici quanto della loro dottrina ci occorre, si possono dividere i mali evidenti in due classi: una delle quali è quella dei mali semplicemente illusori, benefici travestiti, o fatti che l'uomo consapevole scorge non essere d'alcuna importanza

reale; mentre l'altra specie di mali, cioè quelli che costituiscono la pena del peccato, sono mali reali. Alla prima classe si ascrivono quei mali della pura fortuna che sembrano capitare tanto al giusto quanto all'ingiusto. Si suppone che solo l'umana illusione li faccia apparire come mali. Giacchè la volontà di Dio li ha messi in opera, e, per ipotesi, non come pena del peccato. E la volontà di Dio non può significar nulla di diverso dal bene per i suoi figli virtuosi. Per conseguenza di siffatti mali non dobbiamo tener conto. Spesso essi sembrano gravi. Ma la specie di Teodicea di cui parliamo li chiama semplici apparenze. D'altro lato, vi sono, nel mondo, dei veri mali. Ma essi sono pene di peccati. E vengono sempre mandati a colui stesso che fa male.

Raramente una consimile Teodicea fu sviluppata con rigorosa coerenza. D'altro lato, per quanto riguarda la tendenza generale della dottrina, questa forma di spiegazione e giustificazione del male è molto e largamente nota. Pure se essa venisse espressa con assoluta coerenza, ritengo che le sue conseguenze sarebbero impossibili se considerate in relazione con gli interessi d'un'interpretazione etica dell'universo, precisamente come l'ontologia realistica su cui questa dottrina è basata, è incapace di resistere agli attacchi d'un'analisi metafisica ben fondata. Questa concezione non ci presenta in verità alcuna Teodicea intelligibile.

Giacchè, in linea di fatto, l'interesse etico che noi proviamo riguardo l'universo è altrettanto interamente inseparabile dalla fede nella solidarietà d'ogni vita umana e in realtà d'ogni vita finita, quanto lo è dalla fede nella relativa libertà ed individualità degli agenti finiti. Gli agenti morali devono veramente possedere una certa quantità di libertà finita, seppure il mondo deve costituire un ordine morale. Ma essi non possono essere Enti indipendenti di tipo realistico, in alcun senso eti-

camente importante, seppure il mondo stesso deve possedere una qualsiasi unità morale di significato. Giacchè ciò che dà alla vita morale tutto il suo significato positivo è il fatto che gli individui possono soffrire e soffrono immeritatamente e, in qualche misura, soffrono senza speranza per il mal fare di altri individui, mentre, per la stessa ragione, taluni agenti morali possono operare un bene positivo nelle vite e per le vite di altri agenti morali. In un mondo morale, io, come agente etico, devo veramente essere libero di scegliere la mia misura di bene e di male individuale e morale. Ma non posso esser libero di soffrire soltanto per le conseguenze dei miei peccati. Giacchè se così fosse, e se questa libertà di soffrire solo per i miei peccati fosse la regola generale che regge per tutti gli agenti morali, allora la vera fortuna interna di ciascuno sarebbe del tutto indipendente dalle azioni dei suoi simili. Ma in questo caso nessun agente morale avrebbe un compito veramente decisivo da compiere. Perchè tutti i nostri compiti morali veramente decisivi implicano l'aiuto ai nostri simili. E la possibilità di aiutare positivamente il mio simile è necessariamente correlativa alla mia possibilità di nuocergli. Se non potessi nuocere non potrei aiutare. E in un mondo in cui non potessi aiutare veramente altri, l'intera mia vita morale sarebbe ridotta al compito di coltivare una pietà puramente vana e formale, altrettanto vuota quanto inefficace. Ne segue che questa forma di Teodicea realistica, congiungendo con la sua teoria della libera volontà la concezione che gli Io finiti sono separati da tagli netti per quanto riguarda il loro vero Essere e le loro fortune, ha inavvertitamente distrutto l'universo morale.

Tale conseguenza di questa Teodicea realistica può essere facilmente sviluppata mediante l'esposizione d'un caso in cui una buona azione appaia possibile. Lo stra-

niero è caduto per la strada. Può il buon Samaritano recargli servizio? Sì, ma solo nell'ipotesi che i mali reali non siano soltanto le conseguenze inevitabili che la giustizia divina arreca a chi li soffre a cagione dei loro peccati. Giacchè se i mali reali del mondo sono tutti la giusta pena dei peccati commessi da coloro che li soffrono, allora, secondo la Teodicea realistica, la sofferenza di quello straniero significa una di queste due cose. Vale a dire: forse non è affatto un male reale, ma l'illusoria apparenza d'una disgrazia. In questo caso, nessun bene occorre che sia compiuto, nè può esserlo, per recare soccorso allo straniero. Ma, forse, d'altro lato, essa è la meritata punizione dei suoi misfatti passati, una penalità inflitta dalla giustizia divina. Ora, in quest'ultimo caso, secondo l'ipotesi in discorso della Teodicea realistica, la pena è stata inflitta a questo straniero soltanto perchè un Dio giusto sapeva che era meritata e *doveva* essere inflitta. Come può, dunque, il buon Samaritano sperar di interporli tra il Dio giusto e la legittima pena? Se egli riuscisse a sollevare il sofferente potrebbe tutt'al più prorogare il giorno della giusta collera di Dio e dell'inevitabile pena. Ossia, in altre parole, il sollievo arrecato sarebbe una pura illusione. Perciò, il prete e il levita che passano davanti al sofferente e lo abbandonano alla punizione di Dio, seguono la sola via pratica coerente che la Teodicea realistica potrebbe consigliare. Tutt'al più, come gli amici di Giobbe, avrebbero potuto accostarsi al sofferente per ammonirlo della necessità di mettersi in pace con Dio. E neanche questo ammonimento potrebbe arrecargli alcun bene reale. Giacchè anche la grazia del pentimento egli possederebbe se la meritasse e se fosse possibile che essa togliesse una sola delle cattive conseguenze della sua azione. Quindi, i ladri tra cui lo straniero è caduto non gli fecero altro male tranne quello che meritava. An-

ch'essi perciò furono ministri di Dio, e per nulla malfattori.

Il risultato di ciò è veramente un fatalismo morale, d'un carattere inaspettato, ma non di meno inevitabile. Ma ciò che l'esempio pone in luce si è che il problema del male esige veramente la presenza della volontà libera nel mondo; mentre, d'altro lato, è ugualmente vero che nessun mondo morale può essere reso compatibile con la tesi realistica secondo cui alcuni degli agenti dotati di volontà libera sono, per quanto riguarda la loro fortuna e la punizione, indipendenti dalle azioni di altri agenti morali. Ne segue che, nel nostro mondo morale, il virtuoso può soffrire senza meritare individualmente la sua sofferenza, appunto perchè la sua vita non possiede un Essere indipendente, ma è collegata con tutte le vite.

Nè, in linea di fatto, il concepire realisticamente gli agenti morali come anime essenzialmente indipendenti, nel loro Essere, dal loro creatore, o gli uni dagli altri, concorda con la solidarietà su cui deve fondarsi ogni spiegazione e giustificazione dei mali del mondo. Se i mali delle creature sono eventi esterni alla vita del creatore di esse, allora il creatore ha foggiato un soffrire a cui egli non partecipa e dal quale egli è indipendente. In tal caso l'antico dilemma circa la limitazione della sua potenza da un lato o della sua benevolenza dall'altro resta insuperabile. La condotta di Dio non può essere in tal guisa giustificata.

V

Ritorno alla nostra concezione idealistica. Espongo ancora le sue tesi e le loro conseguenze; ma questa volta in forma direttamente pratica.

Soffro. Perché? In generale perchè sono un agente la cui volontà non è ora espressa completamente in una attuale vita cosciente. Cerco nell'Oltre il mio adempimento. Quanto più i miei ideali sono alti, quanto più i miei piani sono estesi, quanto più son pieno di brama di perfezione, e tanto più grande è in me un genere di dolore; cioè quello che la mia presente vita temporale non sia ancora quale intendo che essa sia. Inoltre, la ristrettezza della mia forma presente di coscienza non solo limita la mia ricerca ideale dell'adempimento che concepisco nel futuro; ma pone anche dei limiti alla mia ritenzione cosciente dei vantaggi precedentemente realizzati. Troppo spesso dimentico e abbandono ciò che ho conquistato. Il mio passato non è più mio, appunto perchè la mia coscienza è di sì ristretto compasso. Ho perduto il mio proprio passato, appunto come lotto invano per conquistare ciò che è ancora il mio futuro. Così sono, indietro e innanzi, circondato dal male temporale. Il *non più* e il *non ancora* mi deludono del pari.

Ora, si può riscontrare qualche bene in tutta questa cattiva fortuna essenziale, ma dalle apparenze ideali, che assedia le migliori azioni e i migliori intendimenti della mia presente forma di coscienza? Sì. V'è in ciò, veramente, un grandissimo bene. Poichè per riguardo a questo migliore aspetto della mia vita, io soffro a cagione della stessa grandezza e profondità dei miei intendimenti. Sono relativamente al mio ideale più grande di quanto la mia esperienza umana non mi permetta, nel fatto presente, di diventare. Il mio male è il risultato di questo mio più alto bene presente. Posso io migliorare questo mio stato di male temporale? Sì, mediante ogni serio sforzo di vivere in miglior accordo col mio ideale. Certamente, non v'è alcuna regola infallibile per conquistare la buona fortuna temporale; perchè le mie vicende e la mia possibilità effettiva di raggiungere le mie mete tem-

porali, dipendono dalle mie relazioni naturali infinitamente complesse con un'altra sfera di vita. Nessun atto della mia individualità finita ha creato o può trasformare il mio temperamento, la mia eredità, il mio ambiente, o può liberarmi dal carico che devo lietamente accettare: il carico di essere quest'uomo oppresso dalla presenza di questo organismo, da questa eredità d'umano dolore e peccato, da questo compito in un mondo di guai. Ma una cosa sola sta in mio potere. Ed è di consacrarmi al compito della mia vita, cioè all'Eterno. Per me la disposizione è tutto. Posso esser disposto, disposto ad accettare il dolce dolore di possedere degli ideali e di assumere la mia parte del compito divino.

Ma in tutta questa mia lotta col male, dove sta il mio conforto? Rispondo: il mio vero conforto non può mai stare nel raggiungimento temporale della mia mèta. Giacchè, è mio primo compito, in quanto sono agente morale e servo di Dio, di pormi dinanzi una mèta che non possa essere raggiunta nel tempo. Guai a coloro che si trovano a loro agio in Sion! Sì, guai ad essi, perchè essi si contraddicono essenzialmente nella cecità della loro asserzione di sè. Essi asseriscono di conquistare la pace con le loro azioni temporali; ma una pace temporale è una contraddizione in termini. Ci avviciniamo di più a tale pace quanto meno nutriamo nella nostra coscienza un senso ideale. La raggiungiamo solo nel sonno profondo, mentre il cuore che batte senza posa indica che la natura è anche allora insoddisfatta di e in ogni presente stato di ciò che gli uomini chiamano il nostro organismo; ma mentre noi, come semplici finiti individui umani, nulla vogliamo, nulla pensiamo, e durante quel tempo nulla siamo. Chi è sveglio è contento del presente precisamente in quanto il mondo ha per lui scarso significato. Quanto maggiore è, in un dato momento, questo significato del mondo per la nostra

coscienza, tanto maggiormente noi procediamo verso qualche mèta: tanto più quindi siamo scontenti del momento.

Il nostro conforto non può, perciò, ad un tempo essere decisivo e rimanere un fatto di esperienza puramente temporale. Dove si può adunque, veramente, trovare il conforto? Rispondo: anzitutto nella coscienza che i dolori ideali della nostra finitudine sono del pari dolori di Dio, ed hanno in quanto dolori di siffatto pregio il loro scopo e il loro significato nella vita divina; e, in secondo luogo, nella sicurezza che la realizzazione di Dio nell'ordine eterno — realizzazione, alla quale anche noi, come individui definitivamente e eternamente realizzati, partecipiamo — deve essere effettuata, non già come supponeva il mistico, senza finitudine e dolore, ma mediante la stessa amarezza della tribolazione e il superamento del mondo. Nell'essere fedeli al nostro compito, noi esprimiamo anzi temporalmente il trionfo per cui Dio supera nell'eternità il mondo temporale e le sue tribolazioni.

Dico che i nostri dolori sono precisamente gli stessi dolori di Dio. Questa conseguenza scaturisce direttamente dal nostro Idealismo. E noi accettiamo di tutto cuore questa conseguenza. Essa contiene la sola base d'una Teodicea vera e propria. L'Assoluto conosce tutto ciò che noi conosciamo, e lo conosce appunto come noi lo conosciamo. Giacchè nemmeno per un istante possiamo supporre che la nostra esperienza finita sia dapprima « immagazzinata » o « trasmutata » e poi ricondotta, in maniera ineffabile, alla sua unità nella vita divina. L'eterno adempimento non si raggiunge ignorando ciò che troviamo presente a noi stessi quando siamo afflitti, ma racchiudendo questa nostra esperienza del dolore in una vita più ampia. E, d'altra parte, nulla nella nostra vita è esterno alla vita divina. Come l'Assoluto è precisamente la nostra Volontà totale espressa, la nostra

esperienza fatta definitiva, la nostra vita individuata, così, d'altra parte, noi siamo il divino come esso esprime sè stesso qui e ora; e ogni traccia di ciò che siamo è soltanto un episodio del tutto dell'esistenza divina. Nei nostri dolori più ideali possiamo diventar più chiaramente consapevoli *del come* la nostra intenzione, il nostro piano, il nostro intendimento, sia uno coll'intento divino, e *del come* la nostra esperienza sia parte della vita mediante la quale Dio realizza nell'eternità ciò che gli è proprio. E il conforto di questa conoscenza più chiara sta precisamente in ciò: — io soffro; ma il dolore non è soltanto mio. Questo medesimo dolore, precisamente quale esso è per me, è dolore di Dio. Eppure, poichè anche la mia volontà è coscientemente una con la volontà divina, Dio che qui in me mira a ciò di cui, io ora temporalmente manco, non solo possiede, nel mondo eterno, la mèta per la quale io lotto, ma giunge a possederla anche mediante il mio dolore e a cagione di esso. Mediante questa mia tribolazione, adunque, il trionfo Assoluto viene raggiunto. Inoltre questo trionfo è anche eternamente mio. Nell'Assoluto io sono integrato. Pure questa integrazione mia e di Dio implica, comprende, richiede, e perciò può transcendere, appunto questo dolore.

Giacchè, in secondo luogo asserisco anche in tutto questo che il divino adempimento nell'eternità può essere raggiunto soltanto mediante i dolori temporali. Poichè, in linea di fatto, noi stessi, pur nella nostra finitudine, sappiamo che le più rilevanti perfezioni comprendono, come parte di sè medesime, la lotta con la quale gli elementi contrastanti, posti dalla lotta medesima in urto l'uno con l'altro, divengono chiaramente coscienti. Siffatte perfezioni comprendono altresì la sofferenza, perchè tutte le più nobili doti dello Spirito, tutte le più grandi esperienze della vita consistono nel trionfo sulla sofferenza. Come non esiste coraggio senza un timore com-

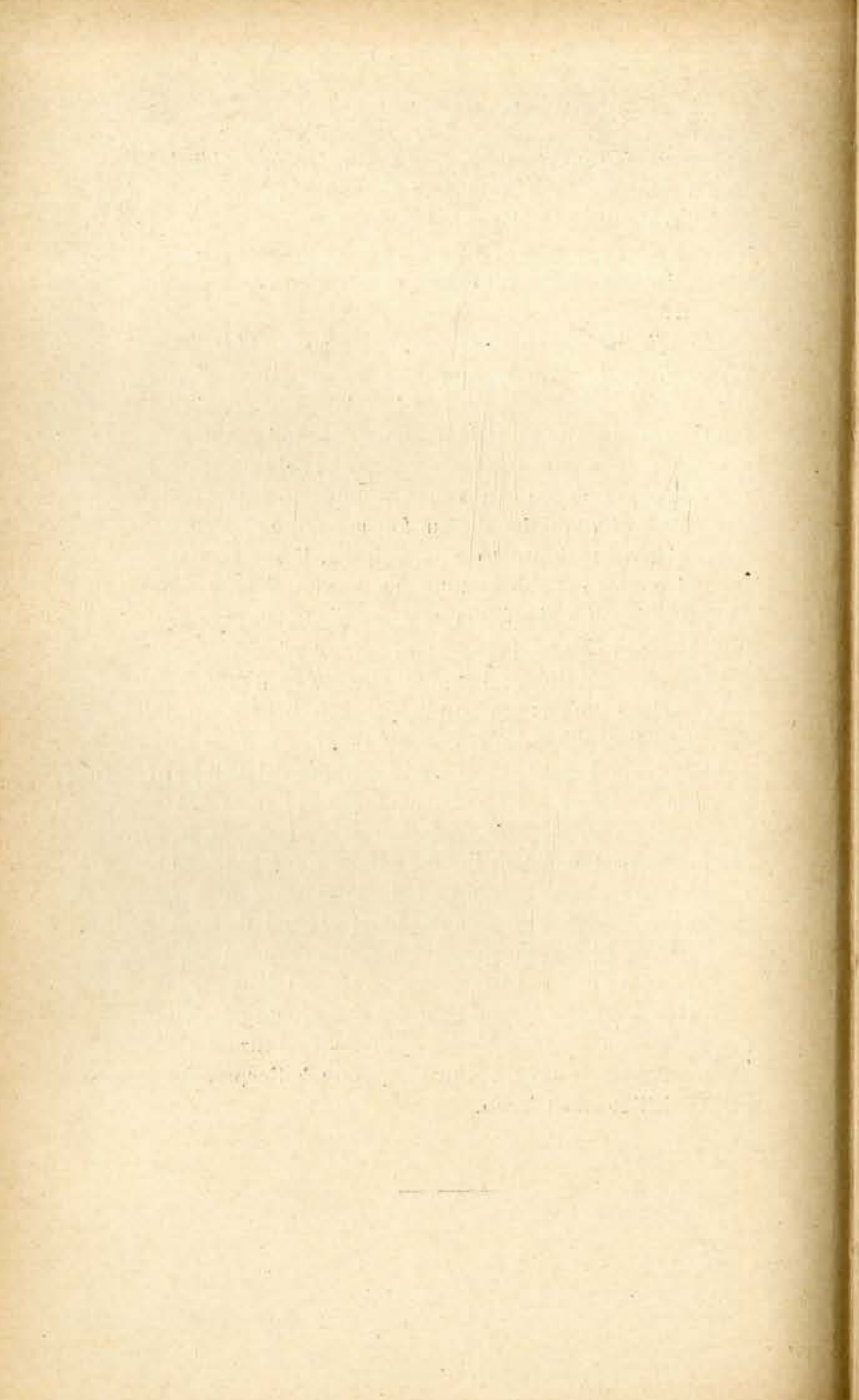
preso in esso e da esso trasceso, così nella vita della sofferenza non v'è eroismo cosciente senza le presenti tribolazioni nel superare le quali l'eroismo consiste. Non esiste coscienza della forza senza la presenza d'una resistenza che solo la forza possa padroneggiare. Anche l'amore mostra la gloria che come amore possiede solo mediante il trionfo sui dubbi e sui raffreddamenti, sulle assenze e sui malintesi, sulle afflizioni e sulla solitudine che l'amore, pur nel loro aspetto tragico, glorifica con la sua luce. In un mondo in cui non ci fosse quella coscienza che la morte procura a noi mortali, l'amore non conoscerebbe mai coscientemente la grandezza e la fedeltà del suo intendimento immortale. Chiunque non ha in qualche momento profondamente disperato, non conosce la benedetta angoscia del risorgere dalla disperazione e di essere da più dei poteri demoniaci che hanno distrutto la nostra vita. L'arte che, alla sua maniera, ci porge spesso dei brevi bagliori dell'ordine eterno, si diletta di farci vedere tutta questa dignità del dolore. L'esperienza della vita, in mezzo al caos della nostra presente forma di coscienza, ci rende familiare questa grande verità che la perfezione dello spirito è una perfezione che si realizza comprendendo e trascendendo il dolore e ce la rende familiare in una forma la quale non ci lascia dubbio che, a meno che Dio non conosca il dolore, egli non conosce il bene supremo che consiste nel superamento del dolore.

Abbastanza s'è detto per ciò che riguarda i nostri dolori, in quanto essi hanno per noi, quasi a dire, un significato coscientemente ideale. Ma, direte, buona parte del dolore, come il dolore semplicemente fisico e come qualche cattiva fortuna che maggiormente ci umilia, non possiede questa qualità. Per noi, quali siamo, siffatti dolori non sembrano in alcuna guisa nobilitanti. Quale conforto abbiamo per quei mali che non sembrano, per la

nostra coscienza presente, avere alcun significato ideale? Ci collegano essi col divino? Ci aiutano ad avanzare nel compito della vita? Non tendono piuttosto a spingerci a dimenticare le nostre mète e a perder di vista il significato della vita? Possono dunque tali dolori venir giustificati?

Ho già, in sostanza, risposto a questa obbiezione. L'uomo, quale esso è, non vive soltanto la sua vita umana più coscientemente ideale. Collegato com'è ad innumerevoli processi della natura e dei suoi simili, egli riproduce, nelle sue passeggere esperienze, i dolori del mondo. Non può ora conoscere il significato ideale delle vaste sfere di vita finita alla cui fortuna egli è al presente misteriosamente destinato a partecipare. Il suo conforto sta nel conoscere che in tutta quella vita si opera una ricerca di ideali e si effettua un'espressione temporale di intendimenti. Ciò avviene è vero, con incompletezza, in ogni istante; col dolore della finitudine in ogni momento del mondo naturale; ma con la sicurezza del trionfo divino nell'Eternità estendentesi su tutte.

In breve, adunque, in nessun momento del Tempo si trova la perfezione. Il nostro conforto sta nella conoscenza dell'Eterno. Rafforzati da tale conoscenza, possiamo conquistare la più duratura delle gioie temporali, la coscienza che ci rende lieti di partecipare le gravi glorie del mondo e di prender parte ai suoi divini dolori, nella certezza che questi dolori sono i mezzi dell'eterno trionfo e che queste glorie sono i tesori della casa di Dio. Una volta che questo conforto ci è giunto possiamo correre e non essere stanchi, camminare senza infiacchirci. Poichè la nostra vita temporale è l'espressione stessa dell'eterno trionfo.



CONFERENZA VI

L'unione di Dio e dell'Uomo.

Bene o male, l'investigazione a cui le nostre due serie di conferenze sono state consacrate volge ora al suo termine. Abbiamo esposto la nostra tesi. Abbiamo applicato ai problemi speciali che la vita umana reca continuamente a nostra notizia, una teoria dell'Essere fondata sull'interpretazione dell'esperienza umana. Il risultato fu un primo abbozzo d'un fondamento della filosofia della Religione. Cominciammo la prima serie di conferenze formulando il nostro problema generale circa il Mondo e l'Individuo, la loro natura e i loro rapporti. Giunti alla fine, il nostro maggior interesse riguarda quell'aspetto di tale problema che ora, riferendoci alle conferenze immediatamente precedenti ci sta dinanzi: cioè la questione delle relazioni tra Dio e l'Uomo.

I

La nostra interpretazione dell'Io umano si sforzò, per quanto lo spazio lo permetteva, di far ragione alla complessità, all'instabilità temporale e alla dipendenza naturale dell'Uomo, essere finito, quando lo si considera nel contesto del mondo fisico. Vi è un senso se-

condo cui l'uomo è un prodotto della Natura e la sua vita è solo un incidente in un ampio processo di Evoluzione; processo il cui significato interno attualmente in gran parte ci sfugge. Abbiamo cercato di scorgere fino a qual punto ciò è vero. V'è anche un senso secondo cui la vita dell'uomo in quanto Io appare essere una semplice serie di esperienze relativamente accidentali e di mutevoli effetti di contrasto sociale. Ci siamo sforzati di mostrare fin dove tale concetto può trovar applicazione. V'è una verità filosofica nel dire, come da lungo tempo dissero la tradizione e il senso comune, che l'uomo è preda della fortuna, che la sua vita è un'ombra, che la sua essenza sembra insostanziale, transeunte, incerta, e che, fino al punto in cui si constata che questa sua vita è governata da leggi, queste appaiono ad un osservatore esterno semplici leggi naturali, indifferenti agli intendimenti e agli ideali che l'uomo tiene soprattutto in pregio. E anche a tale verità ci siamo sforzati di far ragione. Ma quando fummo condotti a mettere in evidenza tutte queste limitazioni della natura umana, la nostra interpretazione di esse venne fin dal principio determinata dalle inevitabili conseguenze della nostra teoria generale dell'Essere. Nessuno di questi aspetti dell'esistenza dell'uomo ci può apparire sorprendente o strano, e nemmeno ci può cagionare una delusione perchè da un pezzo abbiamo appreso in qual senso soltanto questi fatti possono possedere un Essere qualsiasi. Giacchè l'uomo, nel pensare a questo mondo, in cui il suo posto naturale nell'ordine temporale è così insignificante, constata come il vincolo stesso che collega l'intero universo alla conoscenza di questo istante, è un vincolo che predetermina quale significato deve possedere il tutto e conseguentemente quale significato la vita dell'uomo, non ostante la sua apparente piccolezza, deve rappresentare.

All'uomo individuale abbiamo per conseguenza detto: concepisci te stesso alla luce della tua scienza, come questo apparente giocattolo del destino naturale. Conosci la tua struttura. Ricorda non solo che sei polvere, nell'antico senso della parola, ma che sei anche nella tua vita interna, e in guisa che l'analisi psicologica ha ora resa conosciutissima, una serie insostanziale di condizioni psichiche, determinate fisicamente e socialmente, proprio fin dove tale determinazione è possibile: un essere la cui natura possiede soltanto quella permanenza, che si può dimostrare contenuta nel significato permanente di queste stesse condizioni fuggevoli, quando pure esse posseggano un tale significato. Considerati come un incidente, o al più un episodio, nel processo di evoluzione che abbraccia il mondo. E poi, quando hai fatto tutto ciò fatti ancora questa sola domanda: come posso io sapere tutte queste cose? E come possono tutti questi fatti possedere un Essere? Constaterai che la sola risposta possibile a queste domande prenderà la forma dell'asserzione che, infine, tu puoi conoscere tutto ciò e che tutto ciò può essere reale, solo a motivo d'una relazione ontologica che, allorchè la si considera retamente, si scorge unire te stesso, pur in tutta la tua debolezza, con la vita medesima di Dio, e l'intero universo con l'intendimento di ogni Individuo. In Dio tu possiedi la tua individualità. La tua stessa dipendenza è la condizione della tua libertà, e del tuo carattere unico. La sola lezione di tutto il nostro corso è stata quindi la lezione dell'unità del finito e dell'infinito, della dipendenza temporale e del significato eterno del Mondo e di tutti i suoi Individui, dell'Uno e dei Molti, di Dio e dell'Uomo. Non solo, adunque, malgrado la nostra schiavitù finita, ma a cagione di ciò che essa significa e presuppone, noi siamo pieni della presenza e della libertà di Dio.

*Relazione
ontologica*

lo ✓ Dio

Ma ora, mettendo in rilievo il carattere specialmente umano della nostra ontologia e l'importanza specialmente etica dei nostri risultati teorici, dobbiamo esporre un po' più ampiamente alcune di queste nostre tesi caratteristiche. E l'ulteriore compito spettante particolarmente a questa conferenza di chiusa dev'essere di riunire le varie file della nostra argomentazione che si riferiscono alla dottrina dell'Io individuale e degli aspetti maggiormente pratici di questa sua unione con Dio. Abbiamo poste le nostre basi. Indichiamo ora alcuna delle conseguenze della nostra teoria.

II

E occupiamoci tosto della nostra definizione della natura della Vita Divina. Se l'argomentazione da noi precedentemente svolta fu esatta, il nostro Idealismo si propone specialmente di presentare una teoria circa il posto generale e il significato della Personalità nell'Universo. La Personalità, secondo la nostra concezione, è una categoria essenzialmente etica. Una persona è un essere cosciente, la cui vita, considerata temporalmente, cerca il proprio complemento mediante le azioni, mentre, considerata dal punto di vista eterno, raggiunge coscientemente la sua perfezione per mezzo della conoscenza presente della totalità dei suoi sforzi temporali. Ora, dal nostro punto di vista, Dio è una Persona. La sua vita, considerata temporalmente, è quella dell'intera sfera della coscienza in quanto, nei suoi sforzi temporali verso la perfezione, questa coscienza dell'universo passa da un istante all'altro dell'ordine temporale, da atto ad atto, da esperienza a esperienza, da stadio a stadio. Ma, considerata dal punto di vista eterno, la vita di Dio è il tutto infinito che comprende questo

illimitato processo temporale e che lo scorge coscientemente come un'unica vita, cioè la vita stessa di Dio. Dio è quindi una persona perchè, pel nostro concetto, egli è autocosciente e perchè l'Io di cui egli è cosciente è un Io la cui eterna perfezione viene raggiunta mediante la totalità di questi sforzi temporali eticamente significanti, di questi processi d'evoluzione, di queste attività collegate di Io finiti. Abbiamo, però, cessato da un pezzo di supporre che questa teoria significhi considerare la perfezione di Dio o la sua autocoscienza come il risultato temporale d'un qualche processo d'evoluzione o come un avvenimento che si produce alla fine del tempo o alla fine d'un qualsiasi processo, per quanto esteso, avente luogo nel tempo. La melodia non viene all'esistenza contemporaneamente con la sua ultima nota. Nè la sinfonia giunge alla piena esistenza solo quando suona il suo ultimo accordo. Al contrario, la melodia è il tutto di cui le note sono soltanto frammenti astratti; la sinfonia è la totalità a cui l'ultimo accordo non contribuisce più delle prime note. E, come abbiamo visto, precisamente lo stesso avviene riguardo alla relazione tra l'ordine temporale e l'ordine eterno. Dio nella sua totalità come Essere Assoluto è cosciente, non *nel* tempo, ma *del* tempo, e di tutto ciò che il tempo infinito contiene. Nel tempo si svolgono, nella loro sequenza, gli accordi della sua infinita sinfonia. Per lui questa totale sinfonia della vita è tutta ad un tratto. Inoltre, non v'è, per la nostra dottrina, alcuna conclusione temporale dei processi successivi del mondo, nessuna mèta temporale dell'evoluzione, nessun singolo evento temporale verso cui l'intera creazione s'incammini. Giacchè, come, anche nella sinfonia finita, ogni accordo si sforza senza posa di raggiungere una perfezione musicale che in sè esso accenna solamente e non contiene ancora definitivamente; e come ciò non di meno

questa perfezione esiste nella sinfonia totale, considerata come un tutto — così, nell'universo, ogni istante temporale contiene una ricerca della perfezione di Dio. Ma tale perfezione non viene mai raggiunta in un dato istante del tempo. Essa è presente solo alla coscienza che considera l'infinita totalità di questo stesso processo di ricerca.

Tale è stata la nostra dottrina concernente la vita divina considerata nel suo carattere di vita dell'Assoluto. Che la concezione d'un infinito processo temporale, il quale costituisca, ciò non di meno, un tutto unico, presente ad un'unica coscienza, sia una concezione possibile, e che questa concezione sia esente dalle contraddizioni che sono state abitualmente attribuite all'idea dell'Infinito, è cosa che mi sono sforzato di dimostrare ampiamente. Ma in conseguenza di questa infinità che io attribuisco all'ordine temporale, in conseguenza del fatto che per me non è possibile alcun avvenimento ultimo, alcun finale accadimento nella sequenza della vita del mondo, e in conseguenza della totalità di intendimento che io ciò non ostante attribuisco alla divina coscienza medesima, sono spinto ad aggiungere ora una parola circa il significato generale del progresso storico e dei processi evolutivi dell'universo: parola che risulterà necessaria per gli scopi di questa conferenza di chiusa.

Ad ogni istante, nell'ordine temporale, la volontà di Dio è in corso di esprimere sè stessa. Ora, poichè questo è vero d'ogni istante del tempo, ne segue che ogni stadio del processo del mondo, considerato come lo considera Dio, si trova in relazione immediata con lo scopo totale di Dio. Per conseguenza, v'è sempre progresso nell'universo in quanto ad ogni istante qualche specifica mèta finita è prossima a conquistare o sta conquistando la propria effettuazione temporale. Pure er-

rano coloro che danno alla concezione del progresso un rilievo tale da asserire che, allo scopo che il mondo raggiunga un significato divino, è necessario di supporre che tutto ciò che viene posteriormente nel tempo sia sotto ogni aspetto migliore, o in ogni maniera più vicino alla perfezione di Dio, di ciò che viene precedentemente nel tempo. Fare questa asserzione equivale a dichiarare che nell'ordine divino dell'universo v'è una Legge di Progresso universale nel tempo, cosicchè tutte le cose temporali divengono per volontà di Dio in ogni aspetto migliori a mano a mano che il mondo procede. Ma la nostra dottrina non fa questa asserzione. Indiscutibilmente, nell'ordine temporale, se questo è veramente, come abbiamo asserito, un Ordine Morale, c'è sempre, per qualche rispetto, un progresso, perchè v'è sempre una ricerca di qualche nuova forma ed espressione parziale dell'Essere, ed un passaggio verso queste nuove forme ed espressioni. Inoltre, come abbiamo visto, vi sono nuovi Individui etici che hanno origine nel tempo e vengono ad aggiungere il loro influsso al processo del mondo. Ma se il mondo temporale contiene in tal guisa un progresso, comprende però evidentemente sempre, per una visuale cosciente temporale, una decadenza. Il progresso temporale, adunque, è solo un aspetto dell'ordine temporale. Giacchè, nel passare che noi facciamo entro il nostro futuro, perdiamo lo stretto contatto cosciente col nostro passato. Lo sviluppo dell'uomo implica la morte della sua infanzia, con le sue speciali immagini di divina bellezza. La maturità significa la perdita della giovinezza. Per noi mortali ogni nuovo acquisto temporale comprende la perdita irrevocabile di precedenti acquisti coscienti. Ora questa medesima tendenza, come abbiamo precedentemente veduto, sembra reggere per tutti i processi irreversibili della Natura universale. Giacchè nemmeno

nella Natura niente ritorna. La porcellana rotta non si ripara. I fiori appassiti non fioriscono più. Il sole perde per sempre il suo calore. L'attrito delle maree ritarda irrevocabilmente la rivoluzione della terra. E tutte queste cose, mentre comprendono le condizioni stesse del progresso, implicano altresì una decadenza.

In breve, avviene circa gli accadimenti dei movimenti successivi del tempo o gli stadi della vita, precisamente quel che avviene circa qualunque altro fatto dell'universo che si apprenda a concepire come un fatto individuale. Un individuo finito, preso come tale, non possiede mai le perfezioni precise ed uniche d'un suo simile, cioè d'un altro individuo. Per conseguenza, ogni qualvolta nella nostra esperienza finita dovete passare dalla considerazione parziale d'un fatto individuale ad una simile considerazione d'un altro fatto individuale, voi perdete e guadagnate qualche cosa; e di questa verità diventate più chiaramente consapevoli quanto più vi avvicinate a penetrare nella vera natura degli oggetti presi in considerazione. Nulla può essere realmente messo a parte dal tutto, cioè dall'universo. Per conseguenza, ogni transizione, che noi facciamo nella nostra esperienza finita, è tanto una perdita quanto un guadagno. Perciò nessun progresso è semplicemente un progresso. Ogni sviluppo è anche una decadenza. Ogni raggiungimento d'un bene temporale è anche la sofferenza d'un male temporale. E questo appunto è ciò che ogni madre osserva quando le accade di lamentarsi perchè il suo bambino raggiunge quella maturità, che pure essa ha continuamente bramato che raggiungesse ed ha fatto di tutto per aiutarlo a raggiungere. Tale appunto altresì è la nostra esperienza quando ascoltiamo la musica. Nell'udire la Sinfonia Eroica di Beethoven, quanto facilmente durante la Marcia Funebre, od anche durante i trionfali splendori del movimento finale,

quanto facilmente, dico, l'ascoltatore non verrebbe a desiderare di ritornare di nuovo nel mezzo della vita di lotta che il principio del tema del primo movimento ci presenta! Il guadagno finito è altresì una perdita finita. Questo è l'assioma del mondo temporale, in quanto si considerano i suoi eventi nella condizione d'un finito compasso di visuale cosciente. Per conseguenza il puro progresso — il progresso senza alcuna mescolanza di decadenza e di perdita temporale — non è la legge degli eventi che si perseguono nel mondo.

D'altro lato, in quanto una coscienza finita cerca, nel proprio futuro, una mèta temporale che non ha ancora raggiunta e poi s'avvicina a questa mèta, per tale coscienza e in vista di tale mèta, esiste veramente il progresso. Ora; dal nostro punto di vista, la razionalità generale dei processi temporali del mondo ci assicura che in ogni tempo esiste, nell'insieme e non ostante innumerevoli ostacoli e mali, precisamente questo genere di raggiungimento di mete decisive, che si compie nel mondo. Quindi il progresso è in un certo senso, ma punto in ogni senso, un fatto sempre presente nel tempo. Esso è sempre presente nel senso che ad ogni momento del tempo qualche nuova mèta rilevante, che non era mai stata precedentemente raggiunta, viene accostata dagli agenti finiti la cui volontà è appunto ora in questione. Essi cercano un nuovo bene, e, non ostante ogni male, tendono sempre a raggiungere il bene e sempre ottengono qualche grado di successo nel lottare intelligentemente per tal bene. D'altro lato, il progresso non è universale, se per progresso universale si intenda una condizione in cui il mondo temporale sia in tutti gli aspetti essenziali migliore in un dato momento di quanto era precedentemente. Al contrario, si può sempre dire che in *qualche* aspetto, l'universo finito d'ogni istante temporale è peggiore di quanto era prima, giac-

chè ha perduto irrevocabilmente tutte le perfezioni che il passato conteneva, e che ora si ricercano invano, mentre ad ogni nuovo istante temporale del mondo una quantità sempre maggiore di tali perfezioni si perde nel passato senza possibilità di ricupero. Per esempio, il progresso riguardo l'umanità qui sulla terra non è universale; ricordate infatti che abbiamo perduto, senza possibilità di terrestre ricupero umano, i Greci e il genio costruttivo d'uno Shakespeare o d'un Goethe; e queste sono, per noi mortali, perdite assolutamente irreparabili. Ma, dall'altro lato, il progresso è in un certo senso universale per l'umanità; giacchè l'incivilimento odierno, conservando taluni dei suoi antichi tesori, ne aggiunge di nuovi; e, tendendo a beni non ancora conquistati, li raggiunge.

L'unico aspetto più essenzialmente progressivo dell'ordine temporale è quello che è dovuto alla comparsa di nuovi Individui etici. Giacchè le loro perfezioni costituiscono un accrescimento del cumulo dei beni ideali del mondo; ed essi, come vedremo, non svaniscono. Pure si deve ricordare che un nuovo Individuo etico, considerato in un dato stadio temporale della sua vita, non è *semplicemente* una perfezione di più, che il mondo non aveva mai dianzi posseduto. Egli è *anche* un problema di più, una nuova fonte di conflitti e spesso di sforzi penosi. Solo dal punto di vista eterno egli è definitivamente scorto come una perfezione. Nel tempo può apparire, per un buon tratto, come un nuovo male.

Ora, val la pena di richiamare queste considerazioni, semplici come sono, ogni qualvolta ci occupiamo di concepire la relazione esistente tra il Progresso, ovvero tra quel regno di processi concepito in forma ancor più generale, chiamato Evoluzione, e la vita divina. In linea di fatto tutte le epoche sono presenti ad un tratto alla conoscenza divina come elementi d'un infinito pro-

cesso di decisiva importanza. Ogni età ha perciò, come lo storico Ranke disse una volta delle età della storia umana, il suo *unmittelbare Beziehung auf die Gottheit*. Tutte le cose cooperano sempre per il bene dal punto di vista divino; e chiunque può in qualche senso rendersi proprio questo punto di vista divino, scorge, in quanto vi riesce, che così veramente fanno le cose, non ostante le perdite inevitabili e i dolori dell'ordine temporale.

III

Basta il sin qui detto per quanto riguarda alcuno dei risultati della nostra concezione generale della Personalità divina e della relazione tra gli aspetti temporale ed eterno della sua vita. E ora passiamo tosto ad esporre il nostro concetto della Persona umana. Anche l'uomo, secondo il nostro concetto, è una Persona. Non è, per vero, una Persona Assoluta; perchè per fare di lui ciò che è gli occorre di essere posto in contrasto cosciente coi suoi simili e con tutto il resto dell'universo. È, però, un essere cosciente, la cui vita, considerata temporalmente, cerca la propria integrazione mediante degli atti. Che dal punto di vista eterno questa stessa vita dell'uomo individuale, considerata come posta in contrasto intenzionale con la vita di tutto il resto del mondo, raggiunga coscientemente la sua perfezione per mezzo della conoscenza della totalità dei suoi sforzi temporali, è un fatto che costituisce un corollario della dottrina precedentemente esposta, corollario che abbiamo ancora da sviluppare in forma più precisa. È appunto questo corollario che costituisce la base della teoria filosofica dell'Immortalità, teoria che dobbiamo ora determinare e spiegare brevemente.

Dio = Persona

Uomo = Persona

L'Io umano, come vedemmo precedentemente, non è una cosa, e nemmeno una Sostanza, ma una Vita che ha un Intendimento. Io, l'individuo, sono ciò che sono in virtù del fatto che la mia intenzione, il mio intendimento, il mio compito, il mio desiderio, la mia speranza, la mia vita, stanno in contrasto con quelle di ogni altro individuo. Se io sono una Realtà qualsivoglia, faccio qualche cosa che nessun altro può fare, voglio qualche cosa che nessun altro può volere, e possiedo la mia volontà relativamente libera che nessun altro può possedere. L'unicità del mio intendimento è il solo fatto essenziale in me.

Ma quando, con queste considerazioni nella mente, passiamo a interrogarci intorno alla relazione dell'Io umano col Tempo, la prima impressione che abbiamo si è che la nostra dottrina non offre alcuna positiva decisione riguardo alla lunghezza del processo temporale che si richiede per la completa espressione dell'intera vita e dell'intero intendimento d'un Io umano. E in linea di fatto se noi prendiamo la parola « Io » in relazione a quelle varietà di significato che fermarono precedentemente la nostra attenzione quando discutemmo dell'Ego empirico vediamo tosto che v'è un senso in cui quello che può essere chiamato un particolare Ego finito raggiunge la sua espressione temporale, in quanto si considera questa espressione indipendentemente dal resto dell'universo, soltanto entro una porzione assai limitata del tempo. L'Io, come dicemmo, può, se volete, venire arbitrariamente limitato all'*io* di questo istante passeggero, considerato in contrasto con tutto il resto dell'universo dell'Essere. L'Io di questa idea finita, di questo passeggero accenno di intendimento interno, è veramente, se preferite considerarlo così, qualche cosa, che dal punto di vista di Dio, e nella sua relazione con Dio, viene scorto come un Io vero e proprio, come

un Individuo. Giacchè, come abbiamo osservato sin da principio, l'Io dell'aspirazione di questo istante possiede le sue vere e coscienti relazioni con tutto il resto del regno infinito dell'Essere. Noi uomini non siamo veramente, ora appunto, interamente coscienti del vero intendimento individuale nemmeno di questo momento passeggero. Ma in Dio questo intendimento diventa cosciente.

Giacchè questo istante possiede un duplice aspetto, il temporale e l'eterno. Considerato temporalmente esso è precisamente alcunchè che accade ora; che, visto come Dio lo vede, si trova in un suo proprio contrasto unico con ogni altro evento dell'universo; e altresì alcunchè che non è quindi alcun altro evento e alcun altro Io. In nessun'altra parte del tempo i suoi precisi contenuti si riproducono. Considerato, dal punto di vista eterno, esso trova l'espressione completa e individuale del suo intendimento totale nell'intera vita di Dio. In quanto esso è conscio delle sue vere relazioni col divino, esso costituisce questa preghiera unica per la venuta del regno dei cieli. E nell'eterna totalità della vita divina, tale preghiera ottiene ascolto. Il meraviglioso poemetto del Browning *Il Fanciullo e l'Angelo* esprime bene questo aspetto del duplice significato d'ogni istante di individualità finita. Qui ed ora, e non già altrove e in un lontanissimo futuro, l'inno di preghiera di questo istante, la ricerca di Dio di questo momento, è l'espressione temporale d'un valore che è unico e che verrebbe a mancare, come una perfezione perduta del mondo eterno se non fosse conosciuto da Dio appunto come questo sforzo finito. La brevità temporale dell'istante non costituisce qui una barriera alla sua rilevanza eterna. E pertanto, la lezione che tutta la nostra teoria ci dà è che, quando noi siamo considerati come appunto quest'Io momentaneo, che lavora qui nelle tenebre della nostra finitudine al compito della nostra vita terrestre,

non abbiamo da pazientare temporalmente per un lungo tempo onde essere congiunti a Dio. Anche ora noi ci troviamo nella nostra dimora in lui. Giacchè, con ogni più piccolo atto benefico si vuol significare infinitamente di più di quanto non si constati presentato alla nostra forma umana di coscienza; e in Dio questo nostro intendimento, appunto in quanto è il vero intendimento dell'azione di questo istante temporale, raggiunge la sua eterna ed autocosciente espressione.

Ma, naturalmente, come già da un pezzo abbiamo visto, l'Io del singolo istante temporale è lungi dall'essere il totale Io umano, quale risulta quando giungiamo giustamente a porre quest'Io dell'Individuo in contrasto con tutto il resto del mondo. L'Io totale umano, come abbiamo visto, è l'Io del piano di vita unico. E quest'Io abbisogna d'un'espressione temporalmente estesa, che nessun singolo istante della nostra esperienza umana contiene. L'Io così considerato possiede un intendimento che cerca l'unità con Dio solo mediante il raggiungimento temporale di mete in una serie di azioni successive. E naturalmente l'Io, preso in questo senso, è un'espressione assai più vera di ciò che intendiamo per nostra individualità, di quel che non lo sia l'Io di ciascun istante temporale. Pure, anche qui, la lunghezza dell'espressione temporale che si richiede per l'incorporazione d'un tipo d'individualità finita varia con l'importanza temporale dell'ideale che si può aver presente nel definire l'Io. Un piano di vita, in quanto è cosciente soltanto di brevi scopi temporali, abbisogna solo d'una breve vita per effettuare il suo piccolo compito. L'Io che non fa che tenervi questa conferenza, nella presente occasione, è veramente, dal punto di vista eterno, un individuo. Ma è un individuo la cui durata finita è limitata. L'Io appartenente a colui soltanto che vi tiene questa conferenza non possiede una durata

che vada oltre il giorno d'oggi. Esso viene definito mediante un contrasto col resto dell'universo che è specialmente determinato dalle condizioni appunto di questo temporale ritrovo accademico. Il suo particolare contrasto sociale è quello che esiste coll'*io* presente di voi come uditori. La sua opera è compiuta quando l'ora è finita. In nessun'altra parte del tempo questa precisa individualità ha il suo compito, il suo dovere, la sua azione e la sua espressione. D'altro lato, la continuità etica precisamente di quest'io con l'io di altri compiti, di precedenti conferenze, della preparazione di tali conferenze, dei miei doveri verso di voi e verso l'Università, è un fatto tanto essenziale nella mia vita, secondo io *ho il dovere* di considerarla, che il separare ora un frammento di processi temporali da altri processi sembra particolarmente arbitrario ed inutile. Pure, ogni qualvolta imprendiamo un compito, per quanto la sua espressione temporale sia transeunte, quel concetto dell'unione di Dio e dell'Uomo, dell'Eterno e del Temporale, su cui tutta la nostra dottrina è fondata, esige che noi teniamo ben fermo in mente che ogni frammento di vita, comunque arbitrariamente scelto, possiede il suo duplice aspetto. Esso è ciò che temporalmente è, in quanto è, questa serie collegata di avvenimenti presente nell'esperienza, e in qualche modo posta in contrasto con tutti gli altri avvenimenti dell'universo. È ciò che eternamente è, in virtù di quelle relazioni che ora, nella nostra forma umana di conoscenza, non si manifestano, ma che si manifestano invece dal punto di vista divino, precisamente come il mezzo per dare a queste nostre azioni passeggero tutto il loro significato. Considerare anche l'*io* che svanisce, anche gli atti dell'ora, come servizio di Dio, e considerare la vita del nostro *io* più frammentario come la vita divina che prende forma umana, fa parte dell'essenza più profonda della

religione. Da questo punto di vista è proprio vero che ora, anche mediante questi atti passeggeri, esprimiamo ciò che possiede un Essere ad un tempo eterno e individuale in modo unico. Sia fatta ora la volontà di Dio come altrove nell'universo temporale non potrà mai di nuovo esser fatta e come non fu ancora mai fatta; prendere questa risoluzione significa considerare il nostro dovere d'ogni giorno come nostro dovere e questo *io* passeggero come tale che possiede, pur nella sua fugacità, un significato eterno.

Ma non è in tal guisa che potremo scoprire la concezione adeguata della relazione dell'Io umano col tempo. Giacchè, come abbiamo già visto, il significato dell'Io etico va definito in termini d'un'attività a cui nessun limite temporale può essere posto senza una confessione d'insuccesso. Quando io miro a fare il mio dovere, miro a compiere non soltanto un servizio unico, ma tale che io non potrei mai dire, in qualsiasi momento temporale: « Non v'è altro per me da compiere, la mia opera è fatta. Posso riposare per sempre ». Giacchè appartiene all'essenza stessa dell'Io etico di affrettarsi a nuovi compiti, di chiedere nuove occasioni di servizio, di accettare una nuova responsabilità ad ogni istante. Ne segue che le stesse considerazioni che implicano l'intima unione d'ogni sforzo passeggero dell'istante temporale con la vita totale di Dio, implicano ugualmente che un compito individuale, il quale è ideale, il quale è unico, il quale esprime il servizio di Dio in una serie di atti che non può mai finire senza un insuccesso essenziale del compito, non è possibile che non sia collegato con la vita di Dio e che non trovi la sua integrazione in questa unione con Dio, in una vita individuale che sia la vita d'un Io cosciente e che sia una vita immortale. E così siamo alfine condotti alla prima formulazione del nostro concetto dell'Immortalità umana.

IV

In via di fatto, il senso in cui l'Individuo umano, preso nella sua totalità, come Persona etica tra altre Persone, dev'essere considerato immortale, può venir determinato con maggior precisione, nel presente stadio della nostra ricerca, per mezzo di tre distinte, ma strettamente connesse, considerazioni.

La prima è una considerazione basata sull'intera nostra teoria dell'Individualità, secondo la esponemmo nel determinare la dottrina dell'Essere. 1a

Noi conosciamo l'Essere da tre lati. Tutto ciò che è, tre lati
è qualche cosa che da un certo aspetto costituisce un a)
contenuto d'esperienza. Niente ha luogo nel regno della Realtà che non sia, da un certo aspetto, qualche cosa di presentato, di constatato, di verificato, come un fatto conosciuto da Dio e come un dato dell'Esperienza Assoluta. Questo è il primo aspetto della Realtà. Ma, in secondo luogo, niente è reale che non sia anche, in un altro b)
aspetto, un oggetto conforme ad un tipo; un oggetto che possiede certi determinabili caratteri generali e che realizza un Pensiero; un oggetto che esprime le idee che la Divina Sapienza contempla. Studiammo a lungo, nella nostra serie precedente di conferenze, questi due aspetti dell'Essere. Ma constatammo che essi non sono i soli. Ve n'è un terzo, non meno essenziale, anzi in realtà il più importante dei tre. c)
Ciò che è reale non è soltanto un contenuto di esperienza, nè solo la realizzazione d'un tipo, ma è un contenuto individuale d'esperienza e la realizzazione unica d'un tipo. E noi riscontrammo, quale risultato più essenziale di tutta la nostra analisi dell'Essere, che la vera natura di questo terzo aspetto dell'Essere, cioè dell'individualità d'un fatto dato, può essere espressa o scoperta nè in termini

di pura esperienza, che comprende solo contenuti immediatamente dati, nè in termini di puro pensiero astratto, che definisce solo tipi generali. L'individualità è una categoria della Volontà soddisfatta. *Questo fatto* è un fatto individuale solo in quanto *nessun altro* fatto tranne questo può corrispondere allo scopo che il mondo come tutto, e conseguentemente ogni fatto nel mondo, esprime. Non posso mai, adunque, semplicemente sperimentare che *questo fatto* è unico o che questo individuo è unico. Nè posso mai semplicemente, mediante il pensiero astratto, determinare che cosa vi sia nel tipo di *questo fatto* che esige che esso sia unico o sia un individuo. Inquanto, adunque, sento semplicemente a presenza di contenuti d'esperienza, posso postulare che essi rappresentino o indichino l'esistenza di individui. Ma, come semplice osservatore, non constato empiricamente mai che ciò sia così. In quanto, una volta che ho, in tal guisa sentito la presenza di fatti d'esperienza, procedo a descrivere (come, ad esempio, nello studio scientifico) i tipi e le leggi di questo contenuto della mia esperienza, posso ancora postulare che sto veramente pensando a delle realtà che in sè sono individuali. Ma non posso mai scoprire, mediante i miei processi di pensiero presi come tali, che cosa costituisca la loro individualità. Quando divengo consapevole della presenza d'uno dei miei simili, non sento mai nè concepisco astrattamente perchè questo ente sia tale che nessun altro può prendere il suo posto nell'Essere. Giacchè, se osservo come si manifesta ed agisce, non constato sino a tal punto in lui alcun motivo perchè un altro non possa manifestarsi ed agire precisamente come lui. È se procedo a concepire astrattamente le forme e le leggi del suo modo di comportarsi, definisco espressamente soltanto dei tipi generali. È precisamente il carattere di « *nessun altro* », l'unicità di questo individuo,

il carattere per cui egli è quest'uomo e nessun altro, quello che nè l'osservazione nè la descrizione che faccio del mio simile può mettere in luce.

Per conseguenza, come da tempo vedemmo, per noi, creature di coscienza frammentaria e di volontà insoddisfatta, quali siamo qui, nell'ordine temporale, l'individualità di tutte le cose resta un postulato, costituisce il mistero centrale dell'Essere, ed è piuttosto l'oggetto che le nostre affezioni esclusive ricercano, che la nostra coscienza etica esige, che l'amore presuppone, anzichè l'oggetto che noi nella nostra finitudine possiamo raggiungere. Ora questa nostra relazione con la vera individualità degli esseri di tutto il nostro mondo regge tanto nel caso dell'Io di ciascuno di noi quanto in quello della stella più lontana o di Dio stesso. L'individuo è reale; ma nelle nostre condizioni finite d'aspirazione insoddisfatta, l'individuo non lo ritroviamo mai.

Questa appunto è la prima delle tre considerazioni che mostrano come la nostra teoria generale dell'Essere si riferisce alla dottrina dell'Immortalità. L'Io, comunque lo si consideri, sia come l'Io dell'aspirazione di questo istante, o come l'Io d'una serie temporale di azioni e di esperienze, è in sè reale. Esso possiede l'individualità. E possiede, come abbiamo visto, questa individualità in Dio e per Dio. Vale a dire, nella sua relazione con l'intero universo delle esperienze e delle azioni, quest'Io occupa il suo posto reale ed unico, come tale che nessun altro può prendere quel posto, o eseguire quel compito o effettuare quell'intento. Ora la coscienza che corrisponde alla vera individualità di quest'Io è, in forza della nostra ipotesi, contigua e direttamente una con la coscienza finita e frammentaria che l'Io possiede della sua vita presente. L'Io può dire: « Come Io umano, qui ed ora nel tempo, non conosco coscientemente che cosa sia la mia individua-

lità, o che cosa io realmente sia. Ma Dio lo sa. E lo sa non in quanto egli è altro da me, cioè un individuo altro dall'Io che io sono. Mi conosce in quanto, nel mondo eterno, nella mia unione finale con lui, io conosco me stesso come reale. In lui, vale a dire, e come partecipante della sua Volontà perfetta, la mia volontà perviene a trovare coscientemente dove sta precisamente ciò che la soddisfa e fa quindi della mia vita questa vita unica, distinta da tutte le altre vite. Qui, ora, nella forma umana, la mia vita esprime così imperfettamente, per la mia coscienza presente, la mia volontà, ch'io intendo veramente di stare in contrapposto con tutti gli altri individui e di essere unico, ma constato altresì, nel mio insoddisfacimento finito, di non essere attualmente consapevole del *come* la mia volontà raggiunga la sua espressione unica. Ma nella Volontà di Dio, e come unita a lui, la mia volontà raggiunge quest'unica espressione. Tuttavia, ciò che è nel mondo idealistico, dev'essere, in qualche luogo, conosciuto. Ma il conoscere che la mia volontà raggiunge la sua espressione unica nella mia vita, e ciò in quanto questa è distinta da tutte le altre vite individuali, è, *ipso facto*, un mio conoscere individuale e cosciente. Quindi in Dio, nel mondo eterno e nell'unità per quanto in contrasto con tutte le altre vite individuali, il mio Io, la cui coscienza è qui tanto oscillante, giunge a conoscere la mia realtà ed unicità ».

L'inevitabile conseguenza si è che ogni Io, nel mondo eterno, raggiunge una coscienza del proprio significato individuale, in virtù del fatto che scorge sè stesso come questo individuo unico, uno con l'intera vita di Dio, e adempiente la sua Volontà mediante la propria partecipazione unica ad essa. Per quanto la nostra individualità sia misteriosa nella nostra coscienza temporalmente presente, noi, nel mondo eterno, siamo con-

sapevoli di ciò che è la nostra individualità. Noi stessi, e non già degli altri individui, diventiamo coscienti in Dio di ciò che siamo, perchè in Dio diventiamo coscienti del come le nostre volontà siano adempiute mediante la nostra unione con lui e del come la sua Volontà raggiunga la sua soddisfazione solo in virtù della nostra partecipazione unica alla sua totalità. « Sarò soddisfatta (può veramente dire la volontà finita e insoddisfatta) quando mi risveglierò nell'identità con te ». E, nella nostra unione con Dio, noi siamo, nel mondo eterno, risvegliati⁽¹⁾.

Sin qui, tuttavia, abbiamo data dell'aspetto cosciente della nostra unione con Dio un'esposizione che, nel suo riferimento alla durata temporale dell'Io apparisce ancora ambigua. Ciò che asserimmo sin qui è che, in Dio, ogni Io individuale, per quanto la sua durata temporale possa sembrare insignificante, possiede eternamente una forma di coscienza che è interamente altra da questa sua presente forma oscillante di coscienza mortale. E precisamente una siffatta asserzione costituisce davvero il principio d'una concezione filosofica dell'Immortalità. In breve sin qui asserimmo che l'individualità è reale e appartiene a tutta la nostra vita, ma che non ci apparisce come individualità reale nella nostra presente forma umana di coscienza. Per conseguenza affermiamo che la nostra vita, nascosta come ora ci è, nella vita di Dio, possiede un'altra forma di coscienza che non quella che ora possediamo; cosicchè mentre ora vediamo attraverso un vetro oscuro, in Dio conosciamo e siamo del pari conosciuti. Questa

(1) Allo sviluppo dell'aspetto del problema dell'Immortalità, che è stato qui riassunto, ho dedicato la mia conferenza « Ingersoll » sulla *Concezione dell'Immortalità* pubblicata nel 1900.

dottrina, come tosto constateremo, presuppone molto di più circa la durata temporale dell'Io di quanto abbiamo ancora reso ben manifesto.

V

2^a Ma questa prima considerazione può essere completata da una seconda. Mediante la selezione arbitraria e l'isolamento d'un qualche finito intendimento interno si può, come abbiamo veduto, considerare una serie temporalmente breve di idee finite coscienti come un Io. E così considerato quest'Io, arbitrariamente determinato, apparisce tale da non richiedere, sin qui, una lunga continuità. Esso muore nello spazio d'un momento, o d'un'ora, o d'un anno, o d'un'epoca della storia del mondo. Abbiamo veramente testè veduto che affinchè quest'Io sia, per quanto in via transeunte, esso deve risultare un fatto individuale nel regno dell'Essere, e che, in quanto è un individuo, esso è inevitabilmente collegato in Dio con una forma d'autocoscienza in cui la sua vita, il suo significato e il suo posto nell'universo divengono manifesti a lui come suoi propri. Anche un tal Io, adunque, possiede, nel mondo eterno, una forma di coscienza che trascende assai quella del nostro presente tipo umano di conoscenza momentanea. Nella vostra unione eterna con Dio voi vedete che cosa anche significhino la vostra vita e il vostro scopo presente; ed essi significano e sono infinitamente di più di quanto il vostro tipo umano di coscienza rende manifesto a voi medesimi. Ma esiste, veramente, un altro aspetto della vostra vita anche più transeunte, in quanto si presenta come un Io cangiante e apparentemente passeggero. E questo aspetto viene alla luce quando si chiede in qual modo e in qual senso,

un Io finito possa giungere ad una fine temporale, possa morire, possa cessare di essere. Un problema assai trascurato di metafisica applicata aspetta qui d'essere trattato. Nella terza conferenza del presente volume ne toccammo brevemente nel parlare del processo selettivo (I nella natura e nella vita cosciente. Esso ci si ripresenta qui in altra forma.

Questo problema è quello della possibilità della Morte. La formulazione del problema in questi termini può sorprendere. Pure, in che mai consiste tutta la nostra investigazione metafisica se non nel cercar di comprendere la possibilità anche dei fatti più comuni? Che la morte ci sia, lo sappiamo. Che cosa sia la morte, il senso comune non può dircelo. Io propongo di riprendere qui la questione nella sua forma più generale e come una questione di metafisica. La morte fisica d'un uomo è solo un caso speciale della legge dell'universale fugacità di tutti i fatti temporali. Abbiamo, in precedenti conferenze studiata questa legge sotto parecchi aspetti. Constatammo che la legge più universale della Natura è quella del continuo accadere di eventi i quali, una volta passati, sono irrevocabili. Vedemmo che la ragione più generale di questa irrevocabilità d'ogni evento temporale è semplicemente il carattere individuale di quell'evento in quanto fatto reale. Ciò che è avvenuto una volta non può mai accadere di nuovo, semplicemente perchè tutto ciò che è reale è individuale, è unico, ed è perciò, nella sua individualità, incapace di ripetizione in qualsiasi parte del mondo diversa da quella in cui precisamente ha avuto luogo. La ragione che ci fa spesso considerare il passato come morto all'infuori d'ogni possibilità di richiamo, è adunque il fatto, presupposto, ma non sperimentato mai da noi nella nostra capacità finita, che il passato è un campo in cui ebbero il loro luogo avvenimenti unici e indivi-

duali. Poichè ogni accadimento temporale o evento reale non può essere due volte presente nel mondo, così nuovi periodi di tempo devono sempre arrecare nuovi accadimenti; e ciò che ha avuto luogo una volta non ritorna più. In questo senso nel mondo temporale individualità e fugacità sono aspetti dell'universo intimamente collegati.

Trattando il problema del tempo ci siamo perciò, in un certo senso, già occupati del problema generale che sta in fondo a tutta questa questione circa la morte. Ma qui, veramente, affrontiamo questo problema in una forma più concreta. In un certo senso, per vero, la vita d'ogni istante temporale muore con quell'istante: ma ciò che attualmente ci interessa è il fatto del finire temporale, non d'uno o di ciascun istante della vita, ma d'una certa serie rilevante di processi vitali, la cui continuità, da un momento ad un altro, da un anno ad un altro, da un periodo ad un altro, noi spesso desideriamo o consideriamo anche, seppure il nostro mondo umano deve acquistare per noi un significato adeguato, come necessaria, mentre ciò non ostante, in linea di fatto, questi processi risultano, dal nostro punto di vista umano, di durata limitata. Così la primavera muore, la gioventù svanisce, l'amore perde il suo oggetto: l'evoluzione, come abbiamo testè veduto, procede gomito a gomito con la decadenza; e soprattutto, le vite degli individui umani vanno incontro ad un termine con la morte fisica, termine che è, dal nostro punto di vista, così privo di senso e irrazionale che rappresenta uno degli esempi classici del potere del fato e della schiavitù apparentemente invincibile della nostra forma umana di coscienza.

Ed ora, prendendo questi casi concreti di morte nel nostro mondo temporale e considerandoli come esempi particolarmente impressionanti e dolorosi di fugacità

temporale, chiedo ancora una volta: come è possibile la morte quale evento reale dal nostro punto di vista idealistico? C'è qui un frammento finito di vita: non m'importa quale sia, fintantochè esso possiede, per i nostri presenti scopi umani, qualche profondo intendimento interno. Può essere la vita dell'amore d'una madre pel suo bambino: può essere la vita di due amanti, che sognano una felicità soprannaturale; può essere l'entusiasmo che ispira la devozione d'un soldato per la sua bandiera o l'anelito d'un artista pel suo ideale; o finalmente può essere l'intera personale vita umana d'un eroe, d'uno statista o d'un santo. Ora la legge del nostro regno umano d'esperienza è che ognuna di tali vite, un giorno o l'altro, per quanto possiamo scorgere, giunge alla fine ed è perduta oltre ogni possibilità di richiamo umano. L'amore della madre per il bambino presente diventa una cara memoria, mentre il bambino, forse, giunge ad una maturità cattiva e che fa pena. Gli amanti si dividono e forse si dimenticano. Il destino, sotto i suoi aspetti più vari, pone fine, presto o tardi, alle attività del soldato, dell'artista, dell'eroe, del santo. Ora in tutti questi casi, intervenga o no ciò che noi chiamiamo la morte fisica, ci si presenta lo stesso problema essenziale: e cioè il problema della morte in forma concreta, ma però generalizzata. Qualche cosa che possiede un intendimento giunge a fine *prima* che l'intendimento sia elaborato fino al suo completamento, o sia espresso con la sua prefissa totalità individuale. Il problema presentato da tali casi non può essere risolto mediante l'affermazione puramente generale, già stabilita, vale a dire che, tutto ciò che è temporale è transeunte e che solo l'eterno Tutto non trapassa. Questa affermazione maggiormente generale indica bensì, in virtù della nostra teoria dell'ordine temporale, che la perfezione eterna del mondo della Volontà divina

può essere espressa soltanto in un regno di azioni temporali, ciascuna delle quali, in quanto temporale, è transeunte, e, in quanto fatto individuale, irrevocabile. Ma l'aspetto che presenta ora il nostro problema è dato da quelle serie di eventi in cui si cerca di raggiungere qualche cosa di individuale, senza che ciò, entro la portata del nostro sguardo, riesca a compimento. Ci chiediamo che cosa sia quella morte, la quale non risulta apparentemente dalla semplice natura dei processi temporali, dalla semplice necessità che ogni evento finito e individuale occupi il suo posto unico nel regno temporale. No, la morte che qui ci interessa è quel finire che sembra distruggere tutti i più alti generi di sforzi individuali a noi conosciuti. E, come idealisti, formuliamo questo problema così: in qual modo può tale morte aver posto nell'Essere?

Il filo conduttore per la risposta ci è fornito dall'intera nostra teoria dell'Essere. Un realista non s'arri- schierebbe di sollevare quella questione, una volta riconosciuto il fatto della morte come un fatto reale. Per lui la morte sarebbe un fatto reale in modo indipendente; e di nessun fatto di tale natura egli potrebbe coerentemente chiedere la ragione. Un mistico, però, non lascierebbe quel problema senza risposta. Egli replicherebbe: « La morte è un'illusione ». Ma pel mistico, *tutto* è illusione. Un razionalista critico direbbe semplicemente: « È la legge valida dell'Essere. Ogni cosa finita *tr*appassa ». Ma a noi, come idealisti, spetta un altro compito, quando attribuiamo l'Essere a qualche oggetto. Per noi, essere significa adempiere uno scopo. Se la morte è reale, lo è solo in quanto adempie uno scopo. Ma quale scopo può essere adempito dal finire d'una vita il cui scopo resta così inadempito? Rispondo tosto: lo scopo che può essere adempiuto dal finire d'una siffatta vita è necessariamente uno scopo che, nel mondo eterno,

viene coscientemente conosciuto e scorto come tale che continua e comprende lo scopo stesso al cui adempimento la morte temporale sembra precludere la via. Questo più ampio scopo può veramente comprendere, come già da tempo abbiamo visto, la relativa inibizione e la soppressione dello scopo più ristretto. Ma non può, nel nostro mondo idealistico, comprendere la pura e semplice *ignoranza* di questo scopo più ristretto. Nell'adempimento dello scopo più ampio e più integrale è sempre compreso l'ostacolo opposto allo scopo più ristretto. La possibilità della morte dipende dal trascendere la morte mediante una vita più grande e più cosciente di quella che la morte toglie via, e tale vita più grande è, nell'intendimento, se non nella sequenza temporale, continua con la vita stessa che la morte interrompe.

Ovvero, per esporre la cosa altrimenti: un processo cosciente, che possiede un intendimento, ma espresso tuttora imperfettamente, è tolto via e il suo scopo resta non realizzato. Sin qui abbiamo un fatto, cioè il fatto della morte, ma determinato in guisa che il suo Essere viene formulato semplicemente in termini negativi. Noi, come idealisti, chiediamo: che cosa è la morte? Se è reale, è un fatto positivo, non già qualcosa di semplicemente negativo. Ma quale fatto positivo? Per noi, tutti i fatti sono fatti conosciuti, sono fatti di coscienza, e, in ultimo, della coscienza dell'Assoluto. Lo scopo distrutto è tale solo in quanto è conosciuto, e quindi è conosciuto come giunto a termine. Ma insisto, conosciuto da chi? A stregua di quale cosciente vita individuale conosce l'Assoluto la vita finita che è giunta al suo termine? Rispondo che lo scopo distrutto è conosciuto da qualche essere cosciente che può dire: « Questo era il mio scopo, ma temporalmente non cerco più la sua realizzazione. Lo ho abbandonato. Non è più lo scopo della mia vita ». La vita che è terminata viene,

così, considerata dall'Assoluto come tale che, in un qualche periodo del tempo, è seguita da un'altra vita che, per ciò che riguarda il suo intendimento, continua quella prima vita. È questa nuova vita che dice: « Questo scopo giunto al suo termine non è più perseguito da me ». Ma, nel nostro mondo, dove è solo l'adempimento d'uno scopo che possegga l'Essere, la nuova coscienza, nella quale e per la quale la vecchia vita è giunta al termine, deve dire: « Questo cessare del mio scopo precedente, questo finire della mia vita passata, possiede il suo significato; ed esso è contiguo col mio stesso più ampio significato. Il mio Io precedente è morto solo in quanto il mio nuovo Io scorge il significato di questa morte ». Ossia, in altre parole, il nuovo Io abbraccia realmente, ed è capace di trascendere il significato del vecchio Io; o in realtà i due Io sono due stadi dello sviluppo d'un unico Individuo. Così, dal nostro punto di vista, anche il processo selettivo, che abbiamo dianzi studiato nella Natura, è un processo che implica tanto la sopravvivenza quanto la morte.

Nè la morte, nel nostro mondo idealistico, è possibile altrimenti. Io posso temporalmente morire; ma sono io stesso, in quanto individuo più ampio, che nel mondo eterno, scorgo *perchè* muoio; e così la mia intera individualità, nella sua essenza, continua il vero significato dell'individualità che muore. Gli amanti possono dividersi, ma nel mondo eterno l'individualità che segue temporalmente la loro, ed è per intendimento contigua coi loro desiderii, conosce coscientemente perchè si sono divisi. Fu infedeltà? Allora fu peccato; e nel mondo eterno, questa più ampia individualità considera la separazione come loro colpa, per la quale, come per ogni peccato, occorrono atti espiatorii. Fu saggezza che essi si dividessero? Allora, nel mondo eterno, il dolore della loro separazione è contiguo con la volontaria sopporta-

zione di questa separazione, come d'uno dei dolori temporali. È la stessa cosa riguardo alla perdita che fa la madre del suo bambino o del perseguire il loro ideale che fanno l'eroe o l'artista. È la stessa cosa anche riguardo alla morte fisica. Come ed in quale maniera l'individualità immortale scorga sè stessa comprendente e integrante l'*io* i cui sforzi sono terminati dalla morte, noi, attualmente, non lo conosciamo in particolare. Sappiamo che questo io più ampio giunge alla fine in unità con l'Io divino; ma sappiamo anche che l'Io morto della nostra vita umana non raggiunge la sua unità con la divina, come alcunchè di perduto in Dio. Giacchè la nostra teoria implica che, quando io muoio, la mia morte è possibile come un fatto reale solo in quanto, nel mondo eterno, qualche tempo dopo la morte viva un individuo che coscientemente dice: « Fu la mia vita che colà venne temporalmente a termine prima di giungere a compimento senza che il suo intendimento fosse realizzato nella sua esperienza. Ma io ora, nella superiore espressione del mio Io, scorgo perchè e come ciò fu così; e in Dio raggiungo, in altro modo, il mio appagamento e la mia pace ».

La possibilità della morte, come fatto metafisico, in un mondo in cui tutti i fatti sono fatti di coscienza e in cui anche i dolori e le sconfitte peggiori esistono solo come espressioni parziali d'un divino intendimento, dipende, adunque, dal fatto più profondo che chiunque muore essendo inespressi i suoi intendimenti, vive come individuo per vedere, nel mondo eterno, appunto il suo intendimento unico espresso, in via definitiva in una vita che sussegue quella terminata dalla morte, sebbene non sia di necessità temporalmente contigua ad essa. Morirò definitivamente nel tempo solo quando giunga a dire di me stesso: « La mia opera è coscientemente e assolutamente compita ».

VI

3^a Ciò ne conduce alla terza considerazione, che, in realtà è stata già espressa in quanto precedentemente dicemmo, tanto in questa quanto nelle conferenze precedenti. Un compito etico è essenzialmente tale che non posso mai dire di esso: « La mia opera è finita ». I compiti speciali giungono al termine. L'opera di offrire, in quanto sono questo Individuo, il mio servizio unico a Dio e ai miei simili, non può mai terminare in nessun spazio di tempo per quanto grande. Perchè sempre, ad ogni momento futuro, se conosco la mia unione con Dio, conoscerò, qualunque sia la mia forma di coscienza, che vi sono dei miei simili fuori di me, differenti da me, e pure collegati coi vincoli della divina unità alla mia vita e al mio destino. Conoscerò, adunque, che non ho ancora adempiuto tutto ciò che relativamente alle mie relazioni con essi i miei compiti etici richiedono. Essere un individuo etico vuol dire vivere una vita che ha una mèta, ma che si contrappone ad altre vite. Ogni atto accentua il contrasto e offre così l'opportunità di nuovi atti. Un compito morale che sia coscientemente ultimo è una contraddizione in termini. Giacchè, ogni qualvolta agisco, creo una nuova situazione nella vita del mondo, situazione che non fu mai precedentemente, nè potrà mai ritornare. Appartiene all'essenza della legge morale richiedere che ogni qualvolta un nuovo atto di servizio è possibile, io mi ponga ad eseguirlo. Ma un nuovo atto è possibile ogni qualvolta il mio mondo è in una nuova situazione. Il mio compito morale germoglia in nuova vita ogni qualvolta cerco di terminarlo. Servire Dio significa creare nuove occasioni di servirlo. La mia forma umana di coscienza è indubbiamente un incidente passeggero della

mia vita immortale. Non dovrò sempre operare in modo così incerto e cieco, così oscuro e ignorante. Il servizio dell'eterno è un servizio essenzialmente infinito. Non vi può essere un atto morale ultimo.

E quindi, da tre punti di vista, la nostra unione con Dio implica una vita immortale e individuale. In primo luogo, noi siamo in Dio individui reali, e siamo degli Io effettivamente coscienti. È questo un fatto che nè l'umano pensiero nè l'esperienza umana, e neppure alcun aspetto della nostra forma presente di coscienza, può rendere a questa, quale essa ora è, presente ed evidente. Ma poichè questo fatto che il nostro Io è eterno e individuale, è reale in quanto fatto cosciente in Dio, anche noi in lui siamo coscienti della nostra individualità in una forma più alta di quella che ora ci è accessibile. In secondo luogo, la morte d'un individuo è un fatto possibile, in un mondo idealistico, soltanto nel caso che tale morte abbia luogo come incidente della vita d'un individuo più ampio, la cui esistenza come questo Io e non un altro, nel suo contrasto individuale col resto del mondo, sia in continuità coll'intendimento di questa individualità che la morte toglie di mezzo. Nessun Io, adunque, può finire, a meno che esso stesso coscientemente dichiari: « La mia opera è finita, qui cesso ». Ma, in terzo luogo, nessun Io etico, nella sua unione con Dio, può mai considerare il suo compito come finito, o la sua opera come compiuta, o la sua individualità come tale che cessi di cercare in Dio un futuro temporale. Nell'Eternità tutto è compiuto, e anche noi riposiamo dai nostri lavori. Nel Tempo non vi è alcuna fine per il compito etico individuale.

VII

Ma ora queste considerazioni ci conducono a soffermarci brevemente, nelle nostre parole di chiusa, su di un aspetto della vita dell'Individuo etico che, a mano a mano che abbiamo avanzato nella nostra via, ci è apparso sempre più evidente.

Abbiamo spesso parlato dell'Individuo umano come d'un essere finito. Nell'ordine temporale, egli rimane sempre tale; poichè ha un principio temporale, e ad ogni momento del tempo è vissuto sino allora solo per un periodo finito, ha sino allora compiuto soltanto un compito finito, e cerca, come uno la cui vita non è terminata, il suo futuro temporale che non è ancora. Lo stesso si può dire d'ogni essere temporale di qualsiasi grado di dignità o di saggezza, la cui vita sia considerata da un dato periodo di tempo in avanti e fino ad un dato punto del tempo. Ma che cosa diremo dell'Io completo, dell'Individuo etico, in quanto giunge a distinguersi coscientemente da tutti gli altri, nel mondo eterno, e in quanto si scorge pienamente espresso nel suo unico aspetto della vita dell'Assoluto? Dev'essere esso tuttavia chiamato un Io finito?

Naturalmente l'evidente risposta è che esso, in quanto è l'espressione completa d'un sistema autorappresentativo di scopo e di adempimento, è colà, cioè nel mondo eterno, non più finito, ma infinito. Pure esso differisce dall'Io Assoluto nel fatto di essere *parziale*, di richiedere gli altri individui come proprio complemento, e di distinguersi da essi in guisa che i loro scopi non gli risultino interamente e in ogni senso suoi propri. Esso è, come avrebbe detto Spinoza dei suoi divini attributi, « infinito nel suo genere »; solo che la sua esistenza non è certo indipendente da quella di altri individui,

come gli attributi spinoziani erano indipendenti uno dall'altro. Giacchè esso non si trova in rapporto con questi altri Io *semplicemente* mediante la comune relazione con Dio; al contrario, si trova in relazione con Dio precisamente *per mezzo* della sua relazione con quelli. La sua vita con essi è una vita sociale eternamente condotta a compimento, e il compimento di quest'ordine eterno significa anche l'espressione autoco-sciente di Dio, l'Individuo di Individui, che dimora in tutti, come essi in lui.

Occorrerebbe una parola opportuna per esprimere la natura d'un essere individuale che, sebbene « infinito nel suo genere » (cioè, infinito come espressione completa del proprio scopo autorappresentativo) è tuttavia essenzialmente soltanto parte d'un più ampio sistema, che implica ancora altri scopi ed esseri. La parola « finito », suggerisce, veramente, il carattere che c'è *bisogno d'un Altro relativamente esterno*. In questo senso, tuttavia, rimane sicuramente vero che l'Individuo etico ha, nel mondo eterno, un profondo bisogno dell'universo degli altri Individui etici, come del suo Altro senza del quale egli non può nè essere nè essere concepito. E ne ha bisogno non solo come di parte di sè, ma altresì come di suoi compagni. Se dunque la parola « finito » potesse essere usata senza ambiguità in questo senso speciale, si potrebbe veramente dire che in contrasto con l'Individuo Assoluto, che è il solo Io *completamente integrato*, il singolo Individuo etico resta finito, perchè è, anche nel mondo eterno, essenzialmente dipendente, e ciò eziandio per l'espressione della sua volontà, dagli altri individui all'infuori di lui, in contrasto coi quali egli determina sè stesso. Ma poichè la parola « finito » è applicata, con esattezza tecnica, ai sistemi che *non* sono di tipo autorappresentativo, la via migliore non è quella di tentare un uso che non è ammesso

della parola, ma di definire l'Individuo etico eterno come *infinito soltanto parziale*. I suoi simili, nell'organismo autocosciente dell'Assoluto, sono, come abbiamo visto, di numero infinito, giacchè l'Assoluto deve possedere una molteplicità infinita di autorappresentazione. D'altro lato, i vari Io individuali possono, e in un numero infinito di casi *devono*, in quanto sono le varie autoespressioni del medesimo sistema, compenetrarsi nelle maniere più multiformi, e partecipare in casi innumerevoli ai medesimi contenuti immediati d'esperienza, pur mentre considerano questi contenuti quali situati in ordini differenti e quali espressioni di scopi di vita diversi sebbene in relazione tra di essi. La possibilità, e anzi la necessità, d'una siffatta struttura nel completo sistema autorappresentativo, fu da noi discussa, sebbene in modo assai inadeguato nel nostro Saggio complementare. Se avessimo tempo ora di illustrare le complessità che le recenti investigazioni dei sistemi autorappresentativi hanno mostrato essere la caratteristica della loro struttura, vedremmo chiaramente che, sebbene il mondo dell'Individuo Assoluto sia, dal nostro punto di vista, una selezione individuale da un regno infinitamente complesso di possibilità irrealizzate, pure la sua struttura interna, per poter essere autorappresentativa, deve comprendere quella specie di complessità formale ora indicata e perciò deve rendere inevitabile quella compenetrazione delle vite di Io innumerevoli e diversi, che la nostra teoria sull'origine e sulla natura sociale dell'Io etico esige. È questa compenetrazione, in vari modi e gradi, delle vite degli Io completati nel mondo eterno, quella che, secondo la nostra ipotesi circa la Natura, verrebbe presumibilmente manifestata, in forma fenomenica nel mondo temporale, dai processi di intercomunicazione tra i vari membri d'un ordine sociale o tra quelle che ci sembrano regioni profondamente

separate della Natura. Giacchè, secondo la nostra ipotesi, nessuna effettiva relazione tra vari spiriti è semplicemente esterna e determinata meccanicamente; ma tutte queste relazioni sono invece dovute al fatto che ogni Io, rappresentando alla sua maniera l'Assoluto, rappresenta anche altri Io, in un modo e in un ordine che può, nel mondo temporale, apparire fino ad un certo punto come un processo i cui casi individuali siano determinati da speciali condizioni fisiche.

L'*infinità*, e il carattere *parziale* d'ogni Individuo etico, che l'accompagna, suggerisce però ancora un'altra considerazione che le antiche dottrine teologiche hanno generalmente mancato di riconoscere come una possibilità. Pure la teoria moderna degli Insiemi infiniti fa diventare quasi un luogo comune del pensiero esatto, una volta che un sistema sia stato riconosciuto come avente una struttura infinitamente complessa, il fatto di prender nota di questa considerazione nell'occuparsi d'un tale sistema.

Ad una collezione infinita di oggetti, come vedemmo nel Saggio complementare, *non si applica l'assioma che la parte non può essere uguale al tutto*. V'è un senso perfettamente definito ⁽¹⁾, secondo cui una parte d'un sistema infinitamente complesso può essere, non solo una parte che esclude da sè *qualche* porzione dell'intero, ma una parte che è soltanto una d'un numero infinito di parti reciprocamente escludentisi di esso tutto. Così, per dare un esempio puramente formale di ciò che voglio dire, fate che vi chieda di considerare i numeri interi. Fra i numeri interi potete scegliere a pia-

(1) Vedi, relativamente alle considerazioni matematiche qui in discorso, la recente relazione dello Schönfliess: « Die Entwicklung der Lehre von den Punktmannigfaltigkeiten » nel *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung*. Bd. VIII, Heft II; in particolare p. 4 e sg., 10 e sg., 18 e sg.

cere una sottoclasse o *parte* relativamente assai piccola: cioè *quei numeri interi che sono potenze di 2*, vale a dire il 2 come *prima* potenza, il *quadrato* di 2, il *cubo* di 2 e così via. Potete poi scegliere un'altra *parte*: cioè *i numeri interi che sono potenze di 3*; e una terza parte: cioè *quelli che sono potenze di 5*. Potete supporre di condurre innanzi questo processo di scelta in modo che ciascuna delle collezioni, che si possono dimostrare infinite, dei numeri primi 2, 3, 5, 7, 11, 13 ecc. formi la base della scelta d'una collezione parziale di numeri interi, cioè loro potenze. Così le potenze di 7, di 11, di 13 e così via formerebbero un sistema di collezioni di numeri interi. Ora considerate queste *collezioni parziali di numeri interi* che ne risultano. Ciascuna collezione è *infinita precisamente come* lo è tutta la serie dei numeri interi. Giacchè 2, o 3, o 5, o qualunque altro numero primo prendiate, ha una *prima* potenza, una *seconda* potenza, una *terza* potenza e così via senza fine. Ogni numero intero, infatti, determina una nuova potenza dei numeri primi in parola. Per conseguenza, ciascuna delle collezioni parziali di numeri interi così definite ha un numero che corrisponde ad ogni numero intero senza eccezione, cioè il suo primo, il suo secondo, il suo terzo numero, e così via senza fine. Eppure non accade mai che due di queste collezioni parziali contengano *alcuni* numeri interi in comune; perchè nessuna potenza d'un numero primo è uguale ad una potenza d'un altro numero primo. Ma tutte queste collezioni parziali non contengono *se non* numeri interi; e v'è un'infinità di queste infinite collezioni parziali, sebbene ciascuna di esse sia, riguardo alla sua complicazione interna, precisamente uguale al tutto da cui esse sono state tutte trascelte fuori. Nè esse, se considerate insieme, esauriscono menomamente la collezione originaria dei numeri interi; giacchè vi sono innumerevoli colle-

zioni ugualmente infinite di numeri interi che *non* sono potenze d'alcun numero primo, ma che sono prodotti di varie potenze di numeri primi. E così possiamo determinare un sistema infinito tale che contenga un'infinità di parti reciprocamente escludentisi, mentre ciascuna di queste sia uguale all'intero per l'interna complessità della sua struttura e la moltitudine delle proprie parti.

Questo esempio, preso a sè, è formale e apparentemente insignificante. Esso, tuttavia assume un'importanza metafisica tosto che si rammenti come, dal nostro punto di vista, l'infinità del sistema reale dell'Io, sia nel caso dell'Individuo etico sia nel caso dell'Assoluto, è un'infinità effettiva e, nel mondo eterno, completata. Vediamo, adunque, che, dal nostro punto di vista, l'Individuo etico, per quanto piccola parte d'un sistema infinito di Individui possa essere, pure può venir concepito come rigorosamente uguale per l'infinità di struttura e la varietà di contenuto all'Assoluto, avendo una serie d'esperienze altrettanto complesse nei loro particolari, una conoscenza altrettanto molteplice, un significato altrettanto complesso, quanto l'Io Assoluto nella sua totalità. Pure può darsi che l'Individuo etico sia *solo* una parte, *solo* una d'un numero infinito di Individui ugualmente parziali, le cui vite non si escludono, certo, reciprocamente per ogni rispetto, ma però non sono affatto confuse sia l'una con l'altra, sia con l'Assoluto nella sua totalità.

A noi perciò *non occorre di concepire l'Individuo etico eterno, per quanto possa essere soltanto una parte, come in qualsiasi senso minore dell'Assoluto nel grado di complicazione della sua attività o nella moltitudine dei suoi atti di volontà*. E così scorgiamo, in nuova forma, come l'Io individuale possa riconoscere che in Dio egli trova il proprio adempimento, pur mentre ri-

conosce chiaramente gli altri Io, entro l'Assoluto, come, in un certo senso, al di là di sè medesimo. Esso può adunque essere concepito come una Parte uguale al Tutto, e infine, in quanto uguale, unita al Tutto entro cui dimora.

Ma dobbiamo rivolgerci dal mondo eterno al nostro mondo temporale. Il compito speciale, propriamente finito e imperfetto di queste conferenze, è eseguito. Abbiamo trattato della Natura di Dio, dell'origine e del significato della vita umana e dell'unione di Dio e dell'Uomo. Il nostro risultato è questo: — Non ostante l'Assoluta unità di Dio, noi, come individui conserviamo e conseguiamo le nostre vite uniche e i nostri unici significati e non siamo perduti nella vita stessa che ci sostiene e che abbisogna di noi per la propria sua espressione. Questa vita è reale mediante tutti noi, e noi siamo reali mediante la nostra unione con questa vita. Intimo è il nostro contatto con l'eterno. Illimitato è il significato della nostra natura. I suoi misteri deludono la nostra scienza presente e sfuggono alla nostra presente esperienza; ma non accecano necessariamente i nostri occhi riguardo all'unità fondamentale dell'Essere, nè ci danno il senso d'essere perduti, in un paese nel quale il viaggio temporale non è che il processo per cui si scopre la patria: l'Eternità.

245²

INDICE

CONFERENZA I: L'Interpretazione della Natura	pag. 5
CONFERENZA II: L'Io umano	» 41
CONFERENZA III: Il posto dell'Io nell'Essere	» 73
CONFERENZA IV: L'Ordine morale	» 123
CONFERENZA V: La lotta contro il male . . .	» 163
CONFERENZA VI: L'unione di Dio e dell'Uomo	» 197

905 87. / 245-²

47588 / 245-²